فلسفة الوجود

خلاصة الميتافزياء

3

دكتور
محمود يعقوبي

دار الكتاب الحديث



3

فلسفة الوجود

خلاصة الميتافزياء

دكتور

محمود يعقوبي

دار الكتاب الحديث

دار الكتـــاب الحـــديث

القاهرة	94 شـــارع عباس العقاد – مدينة نصر – القاهرة ص.ب 7579 البريدي 11762 هاتف رقم : 2752990 (202 00) فاكس رقم : 2752992 (202 00) بريد إلكتروني : **kdh@eis.com.eg**
الكويت	شـــارع الهـــلالي ، برج الصديق ص.ب : 22754 – 13088 الصفاه هاتف رقم 2460634 (965 00) فاكس رقم : 2460628 (965 00) بريد إلكتروني ktbhades@ncc.moc.kw
الجزائر	Adresse : Gouvernorat du Grand Alger – Lot C no 34 – Draria B. P. No 061 – Draria هاتف رقم : 353035 (021) – 354105 (021) فاكس رقم : 353055 (02) بريد إلكتروني dkhadith@hotmail.com

رقم الإيداع	2001 / 16659
I.S.B.N.	977-350-002-0

الكتاب الثالث

فلسفة الوجود





إن النظرة الخاطفة على جملة مضمون كتاب (الميتافيزياء) الذي كتبه أرسطو، تكشف عن وجود صعوبة تتمثل في إطلاق ثلاثة أسماء مختلفة على (العلم الأعلى): فهو يسميه مرة (حكمة)، و مرة (فلسفة أولى)، و مرة ثالثة (علما إلاهيا)، على أساس أن موضوع (الحكمة) هو(العلل الأولى)، و موضوع (الفلسفة الأولى) هو(الموجودات من حيث هي موجودات)، و موضوع (العلم الإلهي) هو الألوهية.

لقد وجد بعض الدارسين (1) أن الاختلاف في تحديد موضوع الميتافيزياء كما جاء على لسان أرسطو، لا يمكن أن يتخذ دليلا على وجود تطور في تصور (أرسطو) لموضوع الميتافيزياء، بل لا يمكن أن يستدل منه إلا على اختلاف في شدة التعبير على هذا الموضوع، على أساس أن دراسة (الموجود من حيث هو موجود)، تؤدي حتما إلى إثارة مسألة سبب وجوده. فيكون مجمل موضوع الفلسفة الأولى هو الجوهر و مبدؤه.

و إذا رجعنا إلى عبارة أرسطو التي افتتح بها كتاب (الجيم)(Γ gamma)، وجدناه يقول فيها: " هناك علم ينظر في الموجود من حيث هو موجود، و في الصفات التي يتصف بها اتصافا جوهريا، و لا يلتبس بأي واحد من العلوم الخاصة " (2).

و هذا ما جعل الدارسين لهذا العلم يسمونه، بالاعتماد على عبارة أرسطو، (علم الوجود) Ontologie = οντος λογος الذي يعرف دائما باستعمال عبارة أرسطو. و شاع بين الناس أن (الأنتولوجيا) هي علم الموجود بما هو موجود. و لهذا ينبغي أن نميز بين الموضوع المادي للأنتولوجيا و موضوعها الصوري.

فالموضوع المادي للأنتولوجيا هو: كل موجود متحقق أو ممكن أو متصور كذلك.

و الموضوع الصوري لها، هو: الوجود الذي تشترك فيه جميع الموجودات.

و هذا ما يجعل (الأنتولوجيا) علما كليا شاملا لجميع أنواع الموجودات العينية و الذهنية، و علما بجميع عللها. و لهذا سماه أرسطو (الفلسفة الأولى).

و لكي نتصور و نبرر مباحث (الأنتولوجيا) في نظرة إجمالية، نلاحظ أن الكثرة و التغير اللذين نشاهدهما في الموجودات التي تحيط بنا، لا يمكن تفسيرهما إلا بما تتركب منه، من فعل و من قوة. و هذا التركيب من الفعل و القوة، بما أنه يتمثل في ثلاث مراتب هي: (مرتبة الوجود الفعلي) و(مرتبة الماهية الجوهرية المادية) و(مرتبة الفرد التام)، فإن التركيب من الفعل و القوة يجب أن يكون فيها بأسماء مختلفة. ففي (الوجود الفعلي) يحصل التركيب الحقيقي من الوجود (فعل)، و من الماهية (قوة). و في (الماهية الجوهرية المادية) يحصل التركيب الحقيقي من الصورة الجوهرية (فعل)، و من مادة أولية (قوة). و في (الفرد التام) يحصل التركيب الحقيقي من الأعراض (أفعال)، و من الجوهر (قوة). و لهذا يتعين بسط الحديث في القوة و الفعل.

---

1) V. DECARIE : L'objet de la Métaphy. selon Aristote. Paris. J.Vrin. 1961.
2) La Métaphy : Γ. 1-1003.a. 20-22. Trad: Tricot. Paris. J.Vrin. 1966.

الباب الأول

تركيب الموجود المخلوق

الفصل الأول

القوة و الفعل

أ) <u>معطيات الملاحظة</u>: إن الكائنات التي تحيط بنا تتجلى لنا بأمرين عامين جدا، هما الكثرة و التغير.

فكثرة الكائنات أمر باد للعيان. فالعقل متميز من الأشياء التي يعقلها. و الناس يتمايزون بميزات حسية و معنوية. و الكائنات الحية تتميز من الكائنات الجامدة. و الكائنات الجامدة تتمايز بأفعالها و ردود أفعالها. و الملاحظ أيضا أن جميع الكائنات مترابطة فيما بينها، إلا أن ترابطها لا يزيل كثرتها.

و التغير كذلك أمر واضح و متواصل. و هو إما (جوهري) بالكون و الفساد، و إما (كمي) بالزيادة أو النقصان، و إما (كيفي) بالاستحالة، و إما (محلي) بالحركة في المكان. و هو على العموم انتقال من حال إلى حال آخر. و يفترض شيئا يتحول (= المتحول)، و حالا سابقا (= المتحول منه)، و حالا لاحقا هو (المتحول إليه)، و (التحول) ذاته الذي يمكن أن يكون فوريا أو متواصلا. و عندما ينتقل

المتحول إلى المتحول إليه، يصبح فيه شيء لم يكن فيه من قبل، فيحدث فيه شيء. و يمكن أن يسمى هذا الحدوث (فعلا و كمالا)، و هو إن لم يكن يملك الحال الذي أصبح عليه، فقد كان يمكن أن يتقبله، و هذا يعني أنه كان قادرا عليه. و يمكن تسمية هذه القدرة (القوة على هذا الكمال). و من الواضح أن الذات القادرة على قبول الفعل، (قوة منفعلة) تقبله من كائن آخر، و من علة فاعلة كانت تملك القدرة على الفعل و على نقله (قوة فاعلة).

و بالاعتماد على ما سبق بيانه، فإن (الخلق) و(الفناء) ليسا تحولين بمعنى الكلمة، لأن أحد طرفي التحول غير موجود: (المتحول منه) أو(المتحول إليه).

ب) <u>مشكلة الكثرة و التغير</u>: إننا نلاحظ أن المعطيات المباشرة الحسية تناقض حقيقة من أوضح الحقائق العقلية، يعبر عنها (مبدأ الهوية) الذي يقول: إن الشيء هو هو. لكن إذا كانت الكائنات متكثرة، فإن كثرتها لا تتفق مع فكرة الوجود الواحد الذي ننسبه إلى جميعها. و عندئذ يتبادر إلى الذهن التساؤل التالي، و هو: ما هو أساس تمايزها ؟

ثم إن الكائنات إذا كانت تتغير و تنتقل من وجود إلى وجود آخر، فكيف نفسر الوجود الجديد الذي تكتسبه، دون أن نقول أن هناك (لاوجودا) صار وجودا ؟ و هو أمر لا يتفق مع مبدإ عدم التناقض. و هذا ما جعل بعض قدماء الفلاسفة اليونانيين يشعرون بهذه المشكلة. فانقسموا إلى فرقتين تتخللان مختلف مراحل تاريخ الفلسفة. فسلك بعض المفكرين طريقا واحدا، و رفضوا قسما من المعطيات، و بذلك ألغوا المشكلة من أساسها. و سلك بعضهم الآخر طريقا وفقوا فيه بين أحكام الحواس و أحكام العقل. الفرقة الأولى تسمى (الواحديين) الذين اعتمدوا إما (الوجود) و إما (الصيرورة)، و الفرقة الأخرى تسمى (الثنائيين).

ج) المذهبان الواحديان الرئيسيان:

1) واحدية الوجود: Monisme de l'être . يرى الإيليون، و على رأسهم (أكسينوفانس) Xénophanes (نهاية القرن السادس قبل الميلاد) و(بارمينيدس) Parménides (~540 - ~450 ق.م) و(زينون الإيلي) Zenon d'Elée (490 - 430 ق.م)، في ضوء مبدإ الهوية الذي هو قانون أساسي للوجود و للعقل معا، أن الواقع لا تحدده المعطيات الحسية الخارجية. و بما أنهم يجعلون الوجود مناقضا للاوجود، فقد اضطروا إلى إنكار وجود الكثرة و وجود التحول في الكائنات.

و حجتهم ضد الكثرة في الموجودات هي: أنه،

- لو وجدت عدة وجودات لتمايزت، إما بالوجود و إما باللاوجود،
- لكن لا يمكنها أن تتمايز، لا بالوجود الذي تشترك فيه و الذي لا يتميز فيه بعضها من بعض، و لا باللاوجود الذي لا يوجد و الذي لا يمكن أن يكون فاصلا بين بعضها بعض،
- إذن فالوجود واحد بالضرورة. فلا يمكن أن يكون متعددا في الواقع، بل هو متعدد في الظاهر فقط.

و حجتهم ضد التغير في الكائنات هي: أنه،

- لو تغير شيء و أصبح شيئا آخر، لجاء الوجود الجديد، إما من الوجود و إما من اللاوجود،
- لكنه لا يمكنه أن يجيء من الوجود الذي هو موجود بعد، بينما العنصر الجديد في المتحول لم يكن موجودا، و لا من اللاوجود، إذ لا يوجد من العدم شيء،
- إذن فالوجود لا يصير شيئا آخر و لا يحدث. فالوجود في ذاته ثابت الماهية من حيث هو واحد.

و مما لا شك فيه، أن (بارمينيدس) يقصد بهذا الوجود حقيقة أبعد من وجود الأشياء الحسية التي كان يريد تفسير التغير و الكثرة الملاحظين فيها، عن طريق تركيبها من التراب و النار. بل إن الوجود الذي يتحدث عنه و يصدق عليه حديثه عنه، هو وجود ذو صفات هي

صفات الوجود الإلهي. فيكون مذهبه الواحدي مذهبا في (وحدة الوجود)، يصبح فيه كل موجود مندمجا في الإله.

و إلى هذا الضرب من الواحدية يمكن رد مذهب المتصوفين الحلوليين، و مذاهب بعض الفلاسفة مثل (سبينوزا) Spinoza (1632 - 1677م) و مختلف النظريات الآلية Théories mécanistes ، سواء أكانت (ذرية) لدى (ديمقريطس) و(أبيقور)، أو كانت (هندسية) لدى (ديكارت) و لدى كثير من الفيزيائيين المحدثين: فهي جميعا تخلط بين (الوحدة) و(التجانس)، و ترد التنوع الكيفي و تغير الأجسام إلى أوضاع مكانية متنوعة و متغيرة (تسببها حركة داخلية) لحقيقة مادية وحيدة ثابتة، تتكون من ذرات عند الذريين، و من امتداد عند الآليين.

2) واحدية الصيرورة: يرى (هيرقليطس) Héraclite (~576 — ~480 ق.م) أن الأشياء في تغير دائم و في تناقض قائم: " فلا يمكن أن ينزل أحد مرتين في نفس النهر، و لا أن نلمس مرتين في نفس الحال مادة قابلة للتلف، لأن فورية التغير و سرعته تجعلها تتفرق و تتجمع من جديد، بل لا من جديد و لا بعد ذلك، بل إنها في نفس الوقت تتجمع و تتفرق، و تأتي و تذهب."(1)

و معنى هذا أن الحقيقة في نظر (هيرقليطس) كثرة متغيرة، تتكون من كائنات متناقضة، و وراء هذا التيار الدائم التغير يقرر وجود كائن مادي هو النار التي هي عنصر متحرك، بداخله عقل في نشاطه الغائي هو (اللوغوس) λογος.

إن هذه الواحدية القائمة على المعطيات الحسية، إذا كانت لا تلغي الوجود كليا، فهي في الحقيقة لا تميزه من الوجود المتغير في الأشياء الحادثة، و بذلك تنتهي إلى (وحدة وجود) مختلفة عن وحدة الوجود عند الإيليين التي تجعل الإله و العالم شيئا واحدا.

و في العصر الحديث، ذهب (برغسون) Bergson (1859 — 1941م) إلى أبعد من ذلك، فأنكر الوجود عندما جعله صورة خادعة من صنع العقل.

د) المذهب الثنائي: إن أرسطو من خلال فلسفته الواقعية، يقر في آن واحد، بالمعطيات البديهية التي تقدمها التجربة الحسية حول كثرة الكائنات و تغيرها، و بمبدإ الهوية الذي هو القانون الأساسي الذي يقوم عليه نشاط العقل. و من دون أن يلغي أيا من هاتين الحقيقتين اللتين لا تقبلان الإنكار، فقد عمل على حل المشكلة، بالتوفيق بين الحقيقتين (الحواس و العقل) عن طريق فكرة (القوة).

لقد رأينا أن حجة الواحديين الإيليين تقوم على قضية شرطية منفصلة، تقيم عنادا تاما بين (الوجود بمعناه التام) و(اللاوجود المطلق). و قد بين أرسطو أنها حجة سوفسطائية من وجهين:

1) بين (الموجود الفعلي المتعين) و(العدم المطلق) يوجد تضاد، لا مجرد تناقض. و يمكننا أن ندخل بين هذين الطرفين السابقين، عنصرا ثالثا هو النقيض الحقيقي للطرف الأول، و هو (الكائن الموجود الذي لا يملك هذا الكمال) الذي هو تمام الوجود بالفعل، لكنه يستطيع بـ(القوة) أن يتقبله. فهو (وجود بالنسبة إلى العدم) لأنه كائن واقعي، و هو مع ذلك (لاوجود بالنسبة إلى هذا الكمال) و هذا الوجود بالفعل، لأنه لم يملكه بعد. و هكذا يتبين أنه يوجد بين (كمال الوجود) الذي هو الوجود المتحقق، و(العدم المطلق)، (القدرة على الوجود) التي هي (القوة) δυναμις الانفعالية بهذا الكمال. فهي مجرد قوة قبل تحققها بـ(الفعل). و عندما تصير بـ(الفعل)، فإنها تصبح كمال الفعل و تمامه.

و هكذا فإن التغير (الذي متى كان على التعاقب، سمي حركة) هو انتقال الكائن من (حال القوة) إلى (حال الفعل)، بالنسبة إلى كمال ذاتي أي بالنسبة إلى اكتمال، سواء أكان هذا الاكتمال جوهريا أو عرضيا، و بتأثير من علة فاعلة واحدة أو متعددة تملك هذا الكمال، و بذلك، تجعل هذا الكائن كذا و كذا.

فإذا فهمنا التغير على هذه الصورة، فإنه لا يعود فيه أي تناقض. إذ الكمال الجديد لا يأتي الكائن من كمال سابق الوجود فيه، لأنه لم يكن يملكه، و لا من الخارج باستثناء حالة الخلق، مثل خلق النفس

البشرية. كما أن الكمال الجديد لا يأتيه من العدم المطلق، لأن الكائن كان قادرا على تقبل الكمال. فهذا الكمال قد أظهرته من قوة الكائن، فعالية قوة فاعلة، اكتفت بنقله من القوة إلى الفعل، أي من حال مجرد الاستعداد إلى حال الامتلاك الواقعي الفعلي لهذا الكمال.

و في ضوء هذا التمييز بين (الوجود بالقوة) و(الوجود بالفعل)، يمكننا بسهولة الرد على الحجج السوفسطائية التي قدمها (زينون الإيلي) ضد الحركة، دون اللجوء إلى التخلصات المثالية التي يقوم بها بعض الفلاسفة المحدثين، و كذلك دون اللجوء إلى (حجة المشي) التي استعملها (كراتيل) Cratyle في إحدى محاورات (أفلاطون) التي تحمل هذا الاسم، و التي استعملها لإثبات إمكان الحركة.

فيقال: لا تناقض في أن يقطع (أخيل) المسافة التي تفصله عن السلحفاة، إذ هي ذات بداية و نهاية. و مهما تكن المسافة الفاصلة بينهما قابلة للقسمة إلى ما لا نهاية له، و بالتالي يكون من التناقض الانتهاء من قسمتها، فإن الأجزاء اللامتناهية لا توجد بـ(الفعل) في المكان المتصل. و هناك فرق بين الانتقال من أحد طرفيه إلى الآخر، و قسمته.

و أما بالنسبة إلى (السهم الطائر) فإنه يقال: إنه في لحظة معينة، إذا لم يكن بالفعل إلا في مكان معين، فهو موجود فيه بسبب الدفع الذي قد تلقاه، و في حالة (قوة) فعالة على الانتقال إلى المكان المجاور، و هذا ما يجعله في حالة حركة.

إن القوة العينية بعد صيرورتها بالفعل، تصبح كمالا، و بما أنها نهاية الكمال الذي تتمتع به - إذ لا يتلقى الكائن من الكمال إلا المقدار الذي يستطيعه - فإننا بذلك نفسر الكثرة في الكائنات، فيكون من الأفعال المتعينة - مثل أفعال الحرارة - بقدر ما هناك من الكائنات و من القوى العينية المتمايزة التي تتمتع بهذا الكمال. كما أن هناك من الموجودات بقدر ما هناك من الكائنات المتمايزة التي تتمتع وفقا لقدرتها، بالكمال الأعلى الذي هو الوجود.

2) إن هذا التمييز بين (الفعل) و(القوة) في أنواع الوجود، يكشف لنا عن خطإ آخر مقترن بالخطإ الأول في القضية الشرطية المنفصلة التي اتخذها الإيليون مبدأ لهم. فقد رأينا (بارمينيدس) Parménide يقابل بين (الوجود بمعناه التام) و(اللاوجود المطلق). فكما أن اللاوجود متعدد كما رأينا، إلى (لاوجود تام) و(لاوجود نسبي) خاص بهذا الكمال أو ذاك، كذلك فإن الوجود متعدد في جوهره. فهناك عدة كيفيات لوجود الموجود، تتميز إما بانعدام كل قوة انفعالية، و هذا حال الفعل الخالص الذي هو الإله، و إما بمزيج متراوح التركيب في الشدة و الضعف يحدد درجة الفعل الجوهري في الوجود.

و كذلك الأمر بالنسبة إلى فكرة الوجود، فهي ليست فكرة واحدة من حيث البساطة و التمام، و بالتالي فهي ليست (متواطئة)، تتحقق بنفس الكيفية في أفراده السفلى، كما تفترض ذلك حجة (بارمينيدس) الخادعة. بل إن فكرة الوجود، كما سنرى، فكرة (مشككة) analogue تتحقق بكيفيات مختلفة في مختلف الكائنات، حسبما تتركب منه من قوة أو فعل، بحيث يمكننا أن نقول إن جميع أنواع الوجود هي وجود، و ليست إلا وجودا، لكن بدرجات مختلفة، هي كيفيات خاصة من الوجود. و بهذا تفسر الكثرة في الموجودات. فلا يعود في هذه الكثرة أي تناقض.

و على هذا الأساس، فإن امتناع الكثرة و التغير إنما يتصور في الفعل الخالص الذي هو (الإله). إذ هو فعل تام، منزه عن القوة الانفعالية. و هذا ما اهتدى إليه (بارمينيدس) الذي لم يهتد إلى فكرة التشكيك التي يقال به الوجود على مختلف الكائنات. و لهذا منع الكثرة و التغير على الوجود كله، فكان في ذلك مخطئا.

و لتوضيح (مذهب القوة و الفعل)، نسوق المثال التالي: إن حرارة 100°م ضرب من الوجود، و كمال، و فعل يمكن أن تكون له ثلاثة أحوال، و هي: ① الوجود بهذه الحرارة، ② الوجود بأقل منها، لكن مع القوة على قبولها، ③ انعدام الحرارة أو عدم القوة على قبولها.

ففي الحالة الأولى نقول إن حرارة 100°م موجودة بالفعل، أو نقول إن الكائن الذي هو هذا اللتر من الماء، يملك بالفعل هذا الكمال. و في الحالة الثانية نقول إنه يملكها بالقوة، فهي فيه بالقوة. و في الحالة الثالثة نقول إنها ليست موجودة فيه ألبتة.

و عندما ينتقل الماء على التدرج من 0° إلى 100°م، نقول إن هناك تغيرا و حركة، ما دام التغير واقعا على التعاقب. فيكون الماء مالكا للقوة المتزايدة، إلى أن تبلغ حرارته 100°م.

إن هذه الحرارة الراهنة، لا تأتي الماء من حرارة سبق أن وجدت فيه، لأن هذا الماء كان باردا. و لا تأتيه من العدم المطلق، لأن الماء كان موجودا من قبل، بل من قدرته على أن يصير حارا، و هي القدرة التي نقلتها إلى الفعل علة خارجية مثل لهب النار.

إن هذه الحرارة المكتسبة، متناسبة جزئيا مع قدرة الكائن و قوته التي يمكن أن تتحمل الكثير أو القليل من درجات الحرارة التي تتحدد حسب هذه القوة، و تكثر بكثرتها. فيكون هناك من الحرارات المتمايزة، بقدرما يكون هناك من الأجسام الحارة، أي من الكائنات ذات القوى العينية المتمايزة التي أصبحت (بالفعل) بسبب هذا الكمال المتشابه.

و هكذا يتبين أن القوة التي هي أساس الفعل في حال تكوينه خلال صيرورة الكائن، هي نهاية الفعل عند حصوله، كما أنها تسمح بتعدده.

إن هذه القوة الانفعالية، و هذه القدرة على الوجود، هي أمر واقعي، و ليست أمرا ابتدعه العقل بدون مبرر. فعامة الناس يعرفون أن الإنسان العالم أو الفنان المتوقف عن العمل، يملك من القوة على البحث أو الإبداع أكثر مما يملك الجاهل، من مسائل العلم و الفن.

كما أن العلوم التجريبية تؤكد ذلك، عندما تبين لنا مثلا وجود الهيدروجين (H) و الأوكسيجين (O) بالقوة في الماء، و وجود ألوان الطيف في الضوء الأبيض، و وجود النخلة في النواة.

لكن يجب الحذر من تصور (الفعل) و(القوة) كما لو كانا كائنين تامين عند اتحادهما. بل ليسا كائنين. إنهما مبدآن للوجود، و باتحادهما تحصل الموجودات، و هما ليسا مبدأين فعالين متصارعين، كما هو الشأن في (ثنائية المانويين)، بل هما مبدآن متكاملان، أحدهما فاعل، و الآخر منفعل، لا يوجدان إلا في المركب الذي يتكون منهما.

و هكذا يتبين أن صدق الحل الأرسطي، يتجلى في كونه يأخذ بعين الاعتبار جميع معطيات المشكلة، و يوفق بينها، دون أن يتناقض. في حين أن المذاهب الواحدية لا تقدم حلا للمشكلة. فـ(مذهب بارمينيدس) يتنكر للتجربة الخارجية و الداخلية، و(مذهب الآليين) بالإضافة إلى عدم انطباقه على عالم المعقولات، يؤدي إلى ذلك التناقض بين علاقات جديدة واقعية، دون تغيير حقيقي في الكائنات المقارنة، و(مذهب هيرقليطس) ينتهي مع (برغسون) إلى إلغاء مبدإ الهوية، و بالتالي إلى إلغاء النظام العقلي كله.

و قد يكون في الحل الأرسطي بعض الغموض. و لعل السبب في ذلك هو النقص النسبي المقارن لعقولنا البشرية، و كذلك قلة معقولية (القوة) التي هي أمر غير متعين. فهي ليست موجودا بالمعنى التام للكلمة، و لذلك فهي لا يتحقق منها الموضوع الصوري الذي يمكن عقلنا أن يدركه، على غرار إدراكه للموجودات العينية أو المجردة.

هـ) <u>القوة و الفعل</u>: يمكن إجمال الرأي في الفعل و القوة، في بعض المبادئ التي يمكن تقديمها منذ الآن، من أجل تسهيل الفهم. و يمكننا أن نستعين على ذلك، بأقوال (ابن رشد)(520 ـ 595 هـ) التالية: " إن الفعل نقيض الانفعال. و الأضداد لا يقبل بعضها بعضها، و إنما يقبلها الحامل لها على جهة التعاقب. مثال ذلك أن الحرارة لا تقبل البرودة، و إنما يقبل البرودة الجسم الحار، بأن تنسلخ عنه الحرارة و يقبل البرودة، و بالعكس. فلما ألغوا حال الفعل و الانفعال بهذا الحال، وقفوا على أن جميع الموجودات التي بهذه الصفة، مركبة من جوهرين: جوهر هو فعل، و جوهر هو قوة، و وجدوا أن الجوهر

الذي بالفعل هو كمال الجوهر الذي بالقوة، و هو كالنهاية في الكون، إذ كان غير متميز عنه بالفعل."(2)

1) كمالهما المقارن: القوة هي قوة بالإضافة إلى الفعل الذي هو سبب وجودها. فهي لا تدرك إلا بالنسبة إليه. فالقوة على الحرارة لا يمكن تصورها إلا بالإضافة إلى فعل الحرارة، أي تحققها.

ـ و الفعل أي الكمال في الجنس الواحد، هو أتم فيه منه في القوة الانفعالية التي هي القوة على هذا الكمال. فالكائن بالفعل أكمل من الكائن بالقوة. و الكائن غير المتحرك المتصف (بالفعل) بكل كمال، و هو الإله، هو أكمل منه لو اتصف بالحركة و الصيرورة، على الرغم مما يقوله (برغسون) الذي يبدو منه أنه لا يتصور عدم الحركة إلا في السكون و في اللاكمال المطلق.

ـ و في مختلف الأجناس، القوة العينية، أي الكائن بالقوة، يمكن أن يكون وجوده أكمل من وجود الفعل الذي يتممه: فالجوهر أكمل من الأعراض، و من التحديدات الثانوية التي تنقله إلى الوجود بالفعل.

ـ عندما تكون القوة مجرد قوة فعل لا يتممها فحسب، بل يحدد نوعها، فإن الاثنين يجب أن يكونا من رتبة واحدة، إما جوهرية، و إما عرضية، لأن حقيقة الأولى كلها هي أن تكون بالقوة ما عليه الفعل بالفعل. فلا يكون الفعل إلا ما يمكن أن تكونه القوة. مثال ذلك ملكة التفكير و فعل التفكير. فطبيعة التفكير فيهما واحدة. و إذا قام الجوهر بدور القوة بالنسبة إلى الأعراض، كان معنى ذلك أن أعراضه لا تحدد وحدها نوعه، بل يحدده قبل كل شيء و على وجه الخصوص، فعله و صورته الجوهرية.

ـ إن الفعل بالنظر إلى ذاته، هو متقدم على القوة بالطبع و بما نعرفه عنه، إلا أن القوة في نفس الفاعل هي متقدمة على الفعل الذي يحققها.

2) اتحادهما: الذي تتكون منه الكائنات المتناهية الكثيرة.

- إن القوة و الفعل متمايزان. لأن الفعل هو الذي يحدد القوة عليه. و الفعل كمال، بينما القوة قدرة على بلوغه. و مع ذلك فهما يتكاملان لتكوين شيء واحد بذاته، أي لتكوين موجود واحد. و لهذا نؤكد مرة أخرى أنهما ليسا كائنين بالمعنى التام للكلمة، بل هما مبدآن للوجود، و من اتحادهما يتكون موجود معين.

- إن القوة محددة من تلقاء ذاتها، و بقدرتها على الكمال التي قد تكون كبيرة و قد تكون صغيرة. و بما أنها متعينة بذاتها لهذا الفعل أو لذاك بحسب رتبتها، فهي بعد صيرورتها فعلا تكون محددة من قبل فعلها الذي يحول بينها و بين أن ينقلها إلى الفعل، فعل آخر من نفس النوع في آن واحد، لأن قدرتها على القابلية تكون قد استنفدت.

- لا يمكن القوة الخالصة، أي التي ليست فعلا بعد، أن توجد وحدها. لأن الوجود فعل، و لأن كل ما هو موجود هو متعين و محدد، بينما القوة في حد ذاتها هي مجرد قابلية للتعيين و التحديد.

- يمكن أن يوجد فعل دون أن تتلقاه قوة تطابقه. فيكون عندئذ (فعلا خالصا) لامتناهيا في نوعه. و هذا شأن الإله الذي هو فعل خالص كله بالنسبة إلى الوجود و إلى كمال الوجود، و بالتالي فهو الكمال المطلق.

3) الانتقال من القوة إلى الفعل (التغير):

- إذا تغير الكائن، كان مركبا من قوة و من فعل، لأن كل تغير يفترض كائنا يتقبل فعلا كان قادرا عليه قبل ذلك.

- إن الكائن الواحد لا يمكن أن يكون، في نفس الوقت و من نفس الجهة، بالقوة و بالفعل، بالنسبة إلى نفس الكمال المتعين. لأن القادر على شيء لا يملك هذا الشيء بعد. لكن يمكن الكائن أن يملك بالفعل كمالا مثل الوجود، و من ثمت يكون قادرا على امتلاك كمال لاحق، مثل العمل الفلاني.

- إن الكائن بالقوة لا يمكنه أن ينتقل انتقالا تاما من تلقاء ذاته، إلى فعل كمال. و دعوى العكس تؤدي إلى هذه المفارقة التي تقول عن

الكائن الواحد: إنه في آن واحد يملك كمالا ما دام يعطيه نفسه، و لا يملكه، لأنه بالفرض هو قادر عليه، و القادر على الشيء لا يملكه بعد، كما سبق تقرير ذلك.

ـ كل تغير يقتضي إذن محركا مغايرا للكائن المتغير، و يملك بصورة فائقة الكمال الذي يعطيه غيره، و تقتضي في نهاية التحليل و في قمته، سلسلة المحركات المحركة، و العلل المعلولة، فعلا خالصا لا يتحرك. إذ ما دام كمالا تاما، فهو ليس بالقوة بالنسبة إلى أي شيء. فهو المصدر الأول عن طريق الخلق و الحفظ، للكائنات المركبة من القوة و الفعل اللذين يقتضي اتحادهما العيني علة وجود فاعلة و غائية.

ـ إذن فلا شيء يقوم بدور (القوة الفاعلة)، إلا من حيث هو (بالفعل). و لا شيء ينفعل و يتلقى التغير، إلا من حيث هو بالقوة المنفعلة.

4) <u>القوة و الفعل لدى الكائنات المخلوقة</u>: إن نسبة مبدأي الفعل و القوة، توجد بأشكال مختلفة في كل مخلوق. و يمكن في كل فرد موجود مخلوق، أن نميز الأقسام التالية:

الأقسام المكونة [الماهية الجوهرية المتفردة [مادة أولى [في
الوجود في حد ذاته — صورة جوهرية — الأجسام

الأقسام المكملة [الماهيات (أو الصور) العرضية
الوجود في الكائن

<u>ملاحظة</u>: الخطوط الأفقية تشير إلى ما يقوم بدور الفعل .

و من ذلك نعلم أن (الماهية الجوهرية) أو (الماهية العرضية) تقوم بدور (القوة) بالنسبة إلى الوجود الذي يطابقها و الذي هو فعلها.

و نعلم بالنسبة إلى الكائنات الجسمانية، و ضمن الماهية الجوهرية، أن هناك تركيبا لعنصر (بالقوة) هو(المادة الأولى)، مع عنصر (بالفعل) هو(الصورة الجوهرية).

و نعلم أن الأعراض هي أفعال ثانوية بالنسبة إلى الجوهر الذي تحدده و تتممه، و الذي يقوم بدور القوة تجاهها.

---

1) Abel JEANNIERE : Héraclite. Trad.et.comment.des fragments. Paris. Aubier. 1985. Frg 91.

2) ابن رشد: تهافت التهافت. طبعة بويج. بيروت. ص 433.



الفصل الثاني

الماهية و الوجود

أ) معطيات الملاحظة: إذا لاحظنا الكائنات التي حولنا، وجدنا أنها جميعا موجودة، و وجدنا أيضا أن ما هي عليه يتغير و يتنوع إلى ما لا نهاية له، و أن لكل واحد منها (وجوده) و(ماهيته).

إن الماهيات المتنوعة التي يملك كل واحدة منها، عدد من الأفراد المشتركين في صفات يتميزون بها، و في ماهية واحدة، و يكونون بذلك نوعا متميزا، إن هذه الماهيات تبعا لكمالها الذاتي، هي قادرة على فعل من الوجود متراوح في الكمال، و من مجموع هذه الماهيات ينشأ سلم للوجود، يجد فيه كل فرد عيني مكانته المحددة.

ب) الماهية: الماهية بمعناها الواسع تعني ضربا من الوجود المجرد الذي يتكون منه إما جنس متراوح في القرب و البعد، و إما نوع من الأفراد العينية. و بهذا المعنى تكون الماهيات المادية (أي المقارنة للمادة) هي الموضوع الصوري للعقل البشري.

لكن الماهية بمعناها الضيق تعني ضربا من الوجود التام الذي يشترك فيه أفراد من نوع واحد، و يتميزون به من سائر الأنواع الأخرى. فالعقل يستطيع أن يدرك في الإنسان عدة ماهيات متحققة بمعناها العام، مثل كونه جوهرا، و جسما، و حيوانا، و جامدا، و ناطقا، و أبيض البشرة، و أسودها ... الخ. أما ماهية الإنسان الخاصة التي يتميز بها، فهي أنه حيوان ناطق.

إذن فماهية الكائن بمعناها الضيق هي ما به يكون هو هو، أي ما به يكون موجودا، و ما به يندرج في نوع معين، و يتميز به عن أفراد الأنواع الأخرى.

و على الرغم من أن العالم الذي نحن جزء منه، هو عالم متغير، فإننا نلاحظ فيه (ماهيات) و(أنماطا من الوجود ثابتة) متعددة، متحققة كل واحدة منها في عدد كبير أو صغير من الأفراد الموجودة. و ليست هذه الماهيات إنشاءات ذاتية، ينشئها عقلنا، دون أن يكون في الواقع ما يقابلها، كما أنها ليست اقتطاعات صورية، تتجمد فيها الحركة، كما يزعم منكرو الماهيات.

إننا نلاحظ حولنا أفرادا متميزين، يعملون على شاكلة واحدة، و بطريقة تختلف عن طريقة الأنواع الأخرى. و هم بذلك يعربون على أنهم متماثلون، و أن كل واحد منهم يحقق نمطا واحدا من الوجود، لأن العمل ليس إلا تجليا للوجود، و لأن الكائن لا يعمل إلا وفقا لوجوده. و لولا ذلك لما كان أي معنى للتصنيفات التي تسعى بها العلوم التجريبية إلى أن ترتب كل الكائنات الطبيعية. و لولا ذلك أيضا، لما كان أي معنى للتحديد الدقيق للخصائص الجوهرية المتميزة من الخصائص العرضية، و هذا ما يمكننا من تعريف (ما هو) النوع ؟

و مما لا شك فيه أن هذه الأنماط الكلية من الوجود، لا تدركها الحواس، إلا أن هذا ليس مبررا كافيا لإنكار وجودها، و لا لإنكار أن هذا الشيء سبورة مثلا، بدعوى أن العين لا ترى منها إلا مساحة سوداء. بل إن الإنسان يملك ملكات للمعرفة غير الحواس. و حقيقة الشيء و ما هو عليه، إنما يدركه العقل وراء خصائص هذا الشيء، و وراء النشاطات الحسية التي تعرب عما هو ؟

إن أنماط الوجود هذه، و هذه الماهيات في حد ذاتها، و في حالتها المجردة هي:

1) ثابتة و مفردة: فلا يمكن تغييرها بالزيادة أو النقصان، دون أن تفقد ذاتها، على غرار الأعداد، كما يقول أرسطو، التي تزول بتغييرها بأدنى وحدة.

2) ضرورية: و ذلك ليس لأن من الضروري أن تتحقق، بل لأن من الضروري أن تتكون من صفات معينة دون غيرها.

ثم إن الماهيات باعتبار آخر:

1) يكون بعضها (ماهيات جوهرية) و بعضها الآخر (ماهيات عرضية)، حسبما تكون موجودة في ذاتها و قائمة بذاتها، أو تكون موجودة في غيرها، و حالة به و قائمة به.

2) و يكون بعضها (ماهيات روحانية) و بعضها الآخر (ماهيات مادية)، حسبما تكون خالية من أي عنصر مادي، أو تكون متكونة منه.

ج) الوجود: وجود الشيء ما به يكون خارجا عن علته، و عن العدم. و هو الفعل بالنسبة إلى مراتب الوجود و الكمال الأعلى. إذ هو تحقق جميع الأشياء الواقعية، و ما لولاه لبقيت في العدم. فلا توجد ماهية، لا جوهرية و لا عرضية، متحققة بدون فعل الوجود الذي يطابقها. يقول ابن سينا: " لكل أمر حقيقة هو بها ما هو، فللمثلث حقيقة أنه مثلث، و للبياض حقيقة أنه بياض، و ذلك هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص، و لم نرد به معنى الوجود الإثباتي. فإن لفظ الوجود يدل به أيضا على معان كثيرة، منها الحقيقة التي عليها الشيء، فكأنه ما عليه يكون الوجود الخاص للشيء (...) إنه من البين أن لكل شيء حقيقة خاصة، هي ماهيته. و معلوم أن حقيقة كل شيء الخاصة به، غير الوجود الذي يرادف الإثبات ..." (1).

د) الفرق بين الماهية و الوجود: إن هذه المشكلة لا تنطرح إلا بالنسبة إلى المخلوقات، أما الإله، فهو موجود بمقتضى ماهيته.

و يتفق المشتغلون بهذه المشكلة على أن بين الماهية و الوجود، فرقا ذهنيا على الأقل، أي على أن للتصورين مفهومين مختلفين، كما هو واضح من تعريفهما. لكنهم لم يتفقوا على وجود فرق واقعي بينهما.

فإذا رجعنا إلى المشكلة من بدايتها، وجدنا أن أول من بسط القول في الفرق بين الماهية و الوجود في أعقاب الفارابي (259 - 339 هـ) الذي اكتفى بالإشارة إلى وجود هذا الفرق، هو ابن سينا (2) (370 -

428 هـ) الذي أضاف إلى ما سبق قوله: " لأنك إذا قلت: حقيقة كذا موجودة إما في الأعيان أو في الأنفس، أو مطلقا يعمها جميعا، كان لهذا معنى محصل مفهوم. و لو قلت: إن حقيقة كذا حقيقة كذا، أو إن حقيقة كذا حقيقة، لكان حشوا من الكلام غير مفيد. و لو قلت إن حقيقة كذا شيء، لكان أيضا قولا غير مفيد ما يجهل، و أقل إفادة منه أن تقول إن الحقيقة شيء، إلا أن يعنى بالشيء، الموجود. كأنك قلت إن حقيقة كذا حقيقة موجودة. و أما إذا قلت حقيقة (أ) شيء ما، و حقيقة (ب) شيء آخر، فإنما صح هذا و أفاد، لأنك تضمر في نفسك أنه شيء آخر مخصوص، مخالف لذلك الشيء الآخر" (3).

و من الواضح أن ابن سينا في هذا النص، يفرق بين الماهية و الوجود من حيث هما مفهومان ذهنيان. فيكون هذا تفريقا في الأذهان فقط. إلا أننا عندما نجده من جهة أخرى يقول: " ثم أنت تعلم أن الحدود الحقيقية إنما تصنع من شرائط الماهية و مقوماتها، لا من شرائط الوجود و مقوماته، و لذلك ليس يدخل الباري تعالى في حد شيء. و هو المفيد لوجود الأشياء. و إذا كان ذلك كذلك، فليس لقائل أن يقول إن اللحمية مثلا، لما كانت لا توجد إلا في مادة معينة، و ليس تصلح لها كل مادة، ثم التربيع قد يوجد في مواد غير معينة، و يصلح لها الذهب كما تصلح لها الفضة و كما يصلح لها الخشب، بل تصلح لها كل مادة، فمن الواجب أن يكون مقوم اللحمية ـ بما يتقوم به من المواد ـ خلاف مقوم التربيع. و يجب من ذلك أن يكون تحديد التربيع مستغنيا عن الإشارة إلى المادة، و تحديد اللحمية مفتقرا إليها. فإن التعلق بالشيء في الوجود أمر غير التعلق بالشيء في المفهوم" (4)، فإننا نستشف من هذا القول أنه يفرق بين الماهية و الوجود، لا في الذهن فحسب، بل كذلك في الواقع و الخارج.

و باختصار يمكن أن نقول إن (ابن سينا) يجعل الوجود في جميع أقواله صفة خارجية، ليست من الماهية في شيء، لا في الذهن فحسب، بل في الواقع أيضا. إن هذا الفصل الواضح بين الماهية

و الوجود، لم يلفت انتباه النظار المسلمين، و لم يثر اهتمامهم، و مر لديهم كما لو كان أمرا بديهيا لا يحتاج إلى برهان. فهو لا يفتأ يؤكد: " أن الوجود صفة للأشياء ذوات الماهيات المختلفة، و محمول عليها خارج عن تقويم ماهياتها، مثل البياض و السواد لا يختلف باختلاف الموضوعات إلا في شيء بعد الوجود (...) و ليست صفة تقتضيها أصناف هذه الماهيات، بل فائض عليها من مبدإ. و كذلك إفادة الوجود. فإذا اقترن البياض بصفة الوجود، كان بياض موجود. و إذا اقترن به إفادة الوجود، كان ذلك بالقياس إلى المبدإ الفاعل تبييضا. و هو القياس الذي بالذات. فكان بالقياس إلى المبدإ القابل، من حيث يعتبر حال حدود الوجود فيه تبييضا، و هو من حيث الإفادة بالعرض، لأنه تبيض من حيث الاستفادة. لكن الإفادة و الاستفادة متلازمان معا. و أما من حيث قياسه إلى نفس البياض، فمعنى معقول زائد على معقول البياض، و على معقول الإفادة. ليس يتبع أحدهما مفهوم الآخر في نفسه، بل بحسب وجوده. و لا اسم له." (5)

و يلزم من هذا أن الوجود لا يتأتى من الصورة، بل من الذي يهب الصورة و الوجود معا، أي من علة خارجية، فليس من مفهوم الصورة أن تتحقق فيها مادتها، و لو أن الصورة باعتبار وجودها في الأعيان تقتضي مادة. و لهذا يقول ابن سينا: " لا تجد صورة من الصور مأخوذة على بساطتها بنفس مفهوم يقتضي أن يفهم منها حصول المادة لها، و إن وجب من خارج مفهومها و اعتبار وجودها أن تكون لها مادة يجب عنها إذا فرضت ذات وجود، أو يجب لها من غيرها. اللهم إلا أن تأخذ الصورة لا بسيطة، بل من حيث تركيب يعرض لها مع المادة. فحينئذ لا تكون المادة لازمة لمفهومها، بل متضمنة في مفهومها." (6)

و قد سار في خطى ابن سينا (980 ـ 1037م)، اللاهوتي المسيحي (توما الإكويني) St Thomas d'Aquin (1225 ـ 1274م) و معظم الفلاسفة اللاهوتيين المسيحيين في العصر الوسيط الأوروبي،

و ذهبوا إلى أن بين الماهية و الوجود فرقا واقعيا، و إلى أنهما ليسا موجودين تامين بحيث ينفصل أحدهما عن الآخر، بل هما في نظرهم مبدآن للوجود متكاملان.

و يبدو من نصوص ابن سينا، أنه كان مقتنعا بالفرق الواقعي بين الماهية و الوجود، إلى درجة أنه لم يجد داعيا إلى إقامة البرهان على هذا الفرق. لكن الخلاف بين النظار حول واقعية الفرق و عدم واقعيته، جعل أنصار الفرق الواقعي بين الماهية و الوجود، يعمدون إلى صياغة حجج يدعمون بها دعواهم.

هـ) حجج الفرق الواقعي بين الماهية و الوجود: إن الماهية و الوجود أمران متمايزان في الكائنات المخلوقة، كما تتمايز القوة و الفعل، بالاستناد إلى الحجج التالية:

1) حجة ميتافيزيائية: و فحواها أن الفعل لا يمكن أن تعينه و أن تكثره إلا قوة واقعية متميزة منه ـ و الوجود لدى المخلوقات فعل أقصى تعينه و تكثره في الواقع ماهيته ـ إذن فالوجود لدى المخلوقات متميز في الواقع من القوة الواقعية التي هي المادة. و لبيان ذلك بالصورة المنطقية، نقول:

في المقدمة الكبرى: الفعل كمال. و لا يمكن أن يعين نفسه، و أن يجعلها بذلك ناقصة، إذ في هذا تناقض. و كذلك لا يمكن أن يكثره إلا عنصر مباين متميز منه. و لا يمكن أن يعينه و لا أن يكثره إلا قوة واقعية تتقبله بحسب قدرتها.

و في المقدمة الصغرى: نأخذها (أولا) من فكرة الوجود كما سبق ضبطها، و(ثانيا) من معاينة العالم: إذ فيه عدة كائنات، يتمتع كل واحد منها قليلا أو كثيرا و حسب ماهيته، بكمال الوجود الذي لولاه لكان عدما.

و يمكن إيجاز هذه الحجة في الصورة التالية:

- الكمال مغاير للماهية التي تعينه،
- و الوجود كمال،

- إذن فالوجود مغاير للماهية التي تعينه.

2) حجة ميتافيزيائية أخرى: و يمكن إيراد الحجة الميتافيزيائية هذه في صورة أخرى، و هي:

- أن الكائن الموجود بمقتضى ماهيته، و الذي تتطابق فيه ماهيته و وجوده في الواقع، هو كائن ضروري، دائم، لا علة له، و لا نهاية له.

- لكن المخلوقات ليست ضرورية، و لا مستغنية عن العلة، و ليست دائمة، و لا بغير نهاية.

- إذن فهي ليست كائنات موجودة بمقتضى ماهيتها.

و لبيان ذلك بالصورة المنطقية، نقول:

في المقدمة الكبرى: إن الموجود بمقتضى ماهيته، لا يمكنه أن لا يوجد. لأن ماهيته أن يكون موجودا. و بما أنه مصدر وجوده، فهو لا يتلقاه من غيره. فهو دوما يتمتع بالوجود و يملكه. و هو بذلك لا تحده الحدود، لا بالقوة، بل بالفعل. إذ هو بمقتضى ماهيته، وجود، أي كمال أقصى، لا حد له من الداخل، و هذا الكائن هو الإله.

أما المقدمة الصغرى: فيكفي في تكوينها أي جزء من أجزاء العالم التي ليس وجودها من مفهوم ماهيتها، مثل الإنسان.

و يمكن إيجاز هذه الحجة في الصورة التالية:

- الموجود الضروري، كائن تتطابق ماهيته و وجوده في الواقع،
- و ليست المخلوقات موجودات ضرورية (مثل الإنسان)،
- إذن فليست المخلوقات كائنات تتطابق ماهيتها و وجودها في الواقع، بل هما مختلفان في الواقع.

3) حجة منطقية: بالنسبة إلى الأشياء المتناسبة مع عقلنا (أي باستثناء الإله)، فإن التصورات التامة المتمايزة كليا، تقابلها حقائق متمايزة.

ـ و بالنسبة إلى المخلوقات التي هي كائنات حسية متناسبة مع عقلنا الذي يجرد تصوراته من المعطيات الحسية، فإن الماهية و الوجود تصوران تامان متمايزان كليا.

ـ إذن فبالنسبة إلى المخلوقات، فإن الماهية و الوجود حقيقتان متمايزتان.

و لبيان هذا بالصورة المنطقية الصرفة، نقول:

في المقدمة الكبرى: لو كان الأمر على غير ما وصفنا بالنسبة إلى التصورات التامة (أي الخالية من كل " لا تعين ")، لكان محكوما على عقلنا أن يرى ـ في مجال متناسب مع رؤيته ـ الأشياء المتماثلة، أشياء متباينة، فلا يعود جديرا بالثقة فيه.

و في المقدمة الصغرى: إن الوجود لا يدخل في تعريف أي كائن مخلوق، و ليس جزءا من ماهيته التي يعبر عنها هذا التعريف.

و يمكن إيجاز هذه الحجة المنطقية في الصورة التالية:

ـ كل أمرين لم نتصورهما إلا متمايزين، يجب أن يكونا كذلك في الواقع، و إلا تناقض عقلنا، و بطلت الثقة فيه،

ـ و الماهية و الوجود في المخلوقات لا نتصورهما إلا متمايزين،

ـ إذن فالماهية و الوجود في المخلوقات، يجب أن يكونا متمايزين في الواقع، و إلا تناقض عقلنا، و بطلت الثقة فيه.

إن هذه الحجج الثلاث التي تعد الأوليان منها ميتافيزيائيتين، و الأخيرة منها منطقية، هي حجج كافية في نظر الأرسطيين المحدثين، لإثبات أن الماهية و الوجود في المخلوقات أمران متباينان، و أن الموجود الواقعي متميز من مبدأين للوجود يتكون منهما:

ـ أحدهما ما يوجده من حيث هو فعل موجد،

ـ و الآخر ما يوجده من حيث هو سبب موجب لفعل الإيجاد.

و بعبارة أخرى، فإن الموجود متميز من الماهية الجوهرية المعدة للوجود. و لهذا لا ينبغي أن نتصور الوجود يحل بالماهية (التي تسبقه في الوجود). بل إن إيجاد كائن جديد إنما يتحقق بفعل واحد، هو

(الماهية الموجودة). و من هذا نفهم أنه لا يمكن لأية قوة خالصة، عارية من كل فعل، أن توجد. لأن كل وجود هو فعل. و ليست القوة فعلا. و بهذا نفصل فصلا تاما بين وجود الإله و وجود الخليقة، على أساس أن الإله فعل دائما، و أن المخلوقات قوة دائما، باعتبار حالها قبل الوجود بالفعل.

و) الكائنات الممكنة: الكائنات الممكنة هي التي يمكنها أن توجد في الواقع و أن لا توجد فيه. فهي ماهيات مفتقرة إلى فعل الوجود. يقول (الجرجاني): " الممكن بالذات ما يقتضي لذاته أن لا يقتضي شيئا من الوجود و العدم كالعالم " (7).

و الإمكان - الذي يسمى القوة الموضوعية في مقابل القوة الذاتية التي هي الذات القادرة على فعل معين - قد يكون:

1) إمكانا ذاتيا: فتكون الماهية ممكنة الوجود بالإمكان الذاتي، متى لم تكن الصفات التي تتألف منها متناقضة.

2) إمكانا خارجيا: (غير ذاتي) فتكون الماهية ممكنة بالإمكان الخارجي، أي غير الذاتي، متى اقتضت وجود علة توجدها، و ظروفا تكون معها الماهية ممكنة مع غيرها compossible . و عندما يتوفر الشرطان، يكون الإمكان تاما، مثل العالم الحالي قبل خلقه.

ز) الكائنات الذهنية: هي التي لا يمكن أن توجد خارج الذهن، حيث توجد بصفتها أشياء معروفة و تصورات ذات موضوع.

و يكون بعضها (سالبا) أو عدميا، متى كان نفيا أو انعداما لكمال في الذات. فيتصور عندئذ على غرار الموجودات، مثل العمى و الجهل.

و قد يكون بعضها الآخر (موجبا)، مثل العلاقات الذهنية: كالمحمولية بالنسبة إلى الموضوع، و الكلية بالنسبة إلى أفرادها، و الحد الأوسط بالنسبة إلى ربطه بين الأصغر و الأكبر، و لزوم النتيجة من المقدمات.

و الملاحظ أن عقلنا، هو وحده القادر على تكوين هذه الكائنات الذهنية بواسطة التجريد. فهو يقسم الشيء العيني إلى تصورات جزئية، يجمع بعضها ببعض في حكم. كما أنه يفصل فقدان الكمال في شيء، من هذا الشيء نفسه، و يتصوره كما لو كان موجودا، دون ثبوت وجوده، و دون أن يقع بذلك في الخطإ.

1) الشفاء: الإلهيات. المطابع الأميرية. القاهرة. 1960. ص 31.
2) A.M. GOICHON : La distinction de l'essence et de l'existence. d'après Ibn Sina. Paris. Desclée de Brouwer. 1937. p 130/143.
3) الشفاء: الإلهيات. ص 31.
4) منطق المشرقيين: المكتبة السلفية. القاهرة. 1910/1328. ص 44.
5) المصدر السابق: ص 22 ـ 23.
6) المصدر السابق: ص 21.
7) الجرجاني: التعريفات.

الفصل الثالث

المادة الأولية و الصورة الجوهرية

إن جميع المخلوقات تتأتى من ماهية، و من فعل وجود يناسب هذه الماهية. و في الماهية الجوهرية لدى المخلوقات الجسمانية، نجد دائما (الفعل) و(القوة)، لأن الماهية الجوهرية مركبة من (صورة جوهرية)، هي (النفس) لدى الكائنات الحية، و هي مبدأ النشاط النوعي، و من (مادة أولى)، هي أساس الكثرة في الأفراد من نوع واحد، و أساس التغيرات الجوهرية التي نلاحظها حولنا. و في هذا الصدد يقول (ابن رشد): " الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود موجودا. و هي المدلول عليها بالاسم و الحد، و عنها يصدر الفعل الخاص بموجود موجود " (1).

أ) **معطيات التجربة**: و ينبغي الآن أن ننظر في هذه الأمور العامة، من أجل التوغل فيها لمعرفة تكوينها الميتافيزيائي.

1) كثرة الأجسام: و هي إما:

ـ كثرة نوعية: فالأجسام سواء أكانت جامدة أو حية، تنقسم إلى عدة أنواع، يتميز كل واحد منها بمجموعة معينة من الخصائص الدائمة. و بعض هذه الأجسام، أجسام بسيطة معروفة في الكيمياء، و بعضها الآخر أجسام مركبة، هي علاوة على الأنواع الحية، المركبات الكيميائية المختلفة عن الأخلاط، لأن تحديد عناصر هذه المركبات، القائم على تآلف ثابت و دائم، هو تحديد وحيد، مثل نسبها المتعلقة بالوزن و الحجم، و لأنها تعطي مركبا متجانسا، متميزا تميزا نوعيا من العناصر التي يتركب منها. إن وجود هذه الأنماط من الكائنات الثابتة، و هذه الأنواع المتمايزة التي يختص كل نوع منها بمجموعة

من الخصائص الفيزيائية و الكيميائية ... الخ، هو وجود تفترضه علوم الطبيعة، افتراضا ضمنيا. و لو لا ذلك، لم يعد هناك معنى للتصنيفات التي يقوم بها الكيميائي، و لم يعد هناك أيضا معنى للأبحاث التي يجريها من أجل تحديد الخصائص الجوهرية لجسم من الأجسام. بل حتى (الواحديون الآليون) Monistes mécanistes الذين يرون أن جميع الأجسام مركبة من مادة أولية واحدة، هي الهيدروجين أو الأثير أو غيرهما، تتعرض لحركات مختلفة تجعل منها أنواعا، هم يعترفون بهذا الأمر.

- كثرة عددية: إننا نلاحظ ضمن هذه الأنواع، كثرة كبيرة أو صغيرة من الأفراد المتمايزين المتفاعلين. و هذه من حقائق التجربة اليومية التي لا يمكن أن يحجب نصوعها الأحكام القبلية التي يصدرها (الواحديون)، سواء أتصوروا الحقيقة (كائنا ثابتا)، كما يرى ذلك (الإيليون)، أو تصوروها صيرورة خالصة، كما يذهب إلى ذلك (برغسون)، أو تصوروها ماثلة في العالم الذي جعلوه كائنا عضويا ماديا حيا (υλη ζωον)، كما يرى ذلك (الهيلوزوئيون) Hylozoïstes.

2) تغير الأجسام: كل جسم معرض للتغير الذي قد يكون:

- تغيرا عرضيا: لا يغير نوعه، و ذلك بالتغير التدريجي الذي قد يحدث في شدة إحدى خصائصه، أو بتغير شكله، أو حجمه، أو وضعه الحراري أو الكهربائي ... الخ.

- تغيرا نوعيا: جوهريا. و هو تغير عميق، يحدث في شكل طفرة، من جملة من الخصائص المميزة إلى جملة أخرى. و بذلك يقال إن الجسم انتقل من نوع إلى نوع آخر. مثال ذلك، التغيير الذي يحدثه الكائن الحي في الغذاء الذي يجعله مماثلا لجوهره. و مثال ذلك أيضا، التحويلات العميقة التي تحدثها التحليلات و التركيبات الكيميائية. و مما لا شك فيه، أن بعض الخصائص في مثل هذه التركيبات الكيميائية، تنجم من مجرد الجمع بين خصائص المكونات حسب صيغة التركيب الكيميائي، مثل الوزن الجزيئي، و السعة الحرارية، و قرينة

الانكسار. لكن هناك بعض الخصائص التكوينية التي لا يمكن تفسيرها هذا التفسير، مثل اللون، و الطعم، و الرائحة، و التآلفات الكيميائية الجديدة، و نقطة الذوبان أو التبخر، كما هو الشأن بالنسبة إلى المركب من (الكلور) و(الصوديوم)، الذي هو ملح الطعام.

3) خواص الأجسام: إن لكل جسم صفات أصلية. بعضها (فعلية)، مثل التآلفات و القوى، و بعضها الآخر (انفعالية)، سببها الكمية، و القصور الذاتي، و الوزن ... الخ.

و تشترك أجسام الأنواع المختلفة في صفة عامة في الجميع، و هي أنها مادية، و ذات قصور ذاتي، كما أن لها خواص و فاعليات خاصة.

و الامتداد خاصة رئيسية في الأجسام. و هو ما يجعل الجسم ذاهبا في جميع الجهات، و ما يجعل أجزاءه متماسكة في حدود معينة.

ب) تاريخ المشكلة: لقد اهتم المفكرون منذ القديم، بالبحث عن المادة الأصلية التي تتكون منها الأجسام، و ذلك لتفسير التغير الذي تتعرض له هذه الأجسام. فانشغل قدماء اليونان بمعرفة العلة المادية التي تسبب التغيرات التي تتعرض لها جميع الأجسام. و ظنوا أنهم وجدوا هذه العلة المفسرة، في الماء، أو الهواء، أو النار، أو التراب ... الخ. و في هذا التفسير الأولي، يمكننا أن نستشف المذاهب الكبرى التي ظهرت بمظاهر مختلفة خلال تاريخ الفلسفة.

1) المذهب الآلي Mécanisme : إن الرأي الأساسي الذي يقوم عليه هذا المذهب، هو أن العالم الجسماني يتكون من كتلة مادية، ذات قصور ذاتي، و متجانسة بذاتها. و ليس التنوع في الكائنات و في الظواهر، ناشئا من صفات ذاتية، بل من تنوع الحركات الآتية من الخارج التي تحرك مختلف أجزاء هذه الكتلة المادية، و التي تبدل كميتها و صورتها. فتكون حركات الكتلة المادية و اهتزازاتها المتنوعة، هي السبب في وجود الأنواع المختلفة، و في حصول (الكيفيات الثانية) في الأجسام، مثل اللون، و الصوت، و الرائحة،

و الطعم، و الحرارة، دون أن تكـون هـذه الكيفيـات موجـودة فـي غير شعورنا. كما أن كل التغيرات، سواء أكانت عرضية أم جوهرية، هـي مجرد تغيرات عميقة أو سطحية، تحدث في الحركات و فـي العلاقـات المكانية بين عناصر المادة. و أشهر صورتيـن لهذا المذهـب، نجدهمـا مختلفتيـن حـول طبيعـة هذه الكتلـة الماديـة. و يمكـن العـارف بحقيقـة العقيدة الإسلامية، أن يلاحظ أنه يمكن الجمع بين المذهب الآلي النـاجم عن الإقرار بوجود الجواهر الفردة، و الإيمان بوجود خالق لهذا العـالم الآلي المتكـون مـن الجواهـر الفـردة و مـن حركتهـا، كمـا فعـل علمـاء الكلام الأشاعرة.

- الآلية الهندسية: لـدى (ديكـارت) الـذي يـرى أن المـادة متصلـة، و يجعل الامتداد هو ماهية الأجسام. و يستنتج من هذا أنه لا يوجد فـي الأجسام أية فعاليـة، و أن النباتـات و الحيوانـات، كذلـك، ليسـت سـوى آليات مركبة.

- الآلية الذرية: لدى (ديمقريطس) Démocritos (460-350 ق.م) و(أبيقـور) Epicure (~341 - 270 ق.م) و(لوقريسـيوس) Lucretius (مات حوالي 55 م) و(غاسندي) Gassendi (1592 - 1655م) الذيـن يجمعون على أن المادة منفصلة، و أنها مركبـة مـن أجـزاء لا تتجـزأ، بينها فراغ، تسمى (الذرات).

و اليوم، يتجلى (المذهب الآلـي) فـي النظريـة الذريـة التـي أصبـح معظـم الكيميـائيين يتقبلونهـا، و لـو أنهـا فـي نظرهـم مجـرد نظريـة افتراضية. و في الاصطلاح الراهن، تعد الذرة أصغر جزء من المـادة لا يقبل الانقسام. و يمكـن أن تتحـد مـع غيرهـا مـن الـذرات الأخـرى. و يعد الجزيء أصغـر جـزء مـن الجسـم، يمكـن أن يوجـد علـى حـدة. و خـلال الاتحـاد الكيميـائي، لا تنحـل المكونـات إلـى أصغـر أجزائهـا، سـواء أكـانت ذرات أو غيرهـا، فحسـب، و هـو أمـر يتقبلـه كـل الكيميائيين، بل إن الـذرات فـي هـذه النظريـة، بعـد تكويـن الجزيئـات، تبقى موجودة على حالها. فهل لا يوجد ههنا إلا مجرد اختلاط للذرات،

بحيث لا تتغير الجزيئات، و تكون قواها متجاذبة و مترابطة فقط ؟ أو يوجد ههنا اتحاد كيميائي، بحيث تنحل الجزيئات، و تؤلف ذراتها تجمعات جديدة ؟

و قد أصبحت اليوم النظرية الذرية، تعتمد الفرض (الإلكتروني) الذي يجعل المادة ذات بنية كهربائية، على أساس أن الذرة الكيميائية مكونة من نواة، تدور حولها إلكترونات في مدارات شبيهة بالمدارات الفلكية. فلا تكون مختلف خواص الأجسام سوى مظهر لمختلف حركات هذه الإلكترونات.

2) المذهب الدينامي Dynamisme : إذا كان الآليون يرون أن المادة يقارنها القصور الذاتي، و أنها مجرد امتداد أو مجموعة من الذرات الساكنة، فإن (الديناميين) على العكس من ذلك، يرون أن المادة يقارنها النشاط و الحركة، و أن الأجسام مؤلفة من قوى غير ممتدة، و أشهر (الديناميين) هو(ليبنيتس) Leibniz (1646 ـ 1716م) الذي عرض مذهبه (المونادي) في رسالته: (المونادولوجيا) Monadologie. فهو يرى أن كل جسم مركب من عدد لا يحصى من (المونادات) التي هي في نظره (قوى) بسيطة غير ممتدة و غير متماثلة، توجد في مكان ليس شيئا آخر سوى الكيفية التي نتصور بها القوى التي تؤثر في نفس الوقت على أعضائنا. و هي في نظره كيانات مخلوقة مع نشأة العالم، و ذات علم و ميل شعوريين إلى حد ما، و هي تمثل العالم، و تتعاون على خيره العام، دون أن يؤثر بعضها في بعض،" إذ ليس لها نوافذ يمكن أن يدخل منها شيء، أو يخرج منها "(2). و الأفعال التي يبدو لنا أنها تتبادلها، سببها (الانسجام الأزلي) الذي خلقها به الإله، و الذي تحس به كل (مونادة) ما يحصل في المونادات الأخرى.

و قد عدل مذهب (ليبنيتس)، فيلسوف صربي آخر هو (بوشكوفيتش) R.Y.Bošcovic (1711 ـ 1787م) الذي فسر بدوره الطبيعة تفسيرا ديناميا و ذريا، مع إدخال تعديلات كثيرة على رأي

(ليبنيتس). و إلى رأي قريب من هذا، ذهب (كانط) الذي يرى أن الأجسام كما تظهر لنا، تتميز بالحركة التي هي أهم مميزاتها. و بما أنه لا يمكن أن يحل بعضها في بعض (Impénétrabilité)، فإن هذه الخاصة تفترض وجود قوتين فيها: إحداهما ممددة، و الأخرى جاذبة، هما في صراع دائم.

و أما (المذهب الطاقوي) Energetisme لدى (ميير) Meyer (1848 ـ 1897م) و(ماخ) Mach (1838 ـ 1916م) و(أوستوالد) Ostwald (1853 ـ 1932م) و(دوهيم) Duhem (1861 ـ 1916م) الذين يرفضون المذهب الآلي، فهو الآخر يبدو أنه يعتبر الطاقة هي الحقيقة الجوهرية الوحيدة للمادة. و بهذا الاعتبار، ينبغي عد (المذهب الطاقوي) صورة من صور (المذهب الدينامي).

3) مذهب الهيولي و الصورة Hylémorphisme : يرى أرسطو و أتباعه من الإسلاميين و المسيحيين، أن الجواهر الجسمية، حية كانت أو غير حية، لا تتألف من جواهر تامة، تكون مادية كما يزعم ذلك (المذهب الذري)، أو تكون روحية كما يزعم (المذهب الدينامي)، بل هي تتألف من مبدأين طبيعيين متمايزين: أحدهما غير متعين بذاته، يعد أساسا للكمية الممتدة القابلة للتقدير، و أساسا للقصور الذاتي، و يقوم بدور القوة، و هو: المادة الأولى أو (الهيولى) υλη ، و المبدأ الآخر هو الذي يعين الهيولى، و يعطيها خصائصها و نشاطها النوعي، و يقوم بدور الفعل، و هو:(الصورة الجوهرية) μορφη .

يقول (ابن رشد)، شارحا قولا لأرسطو في هذا الموضوع: " الهيولى هي جوهر من حيث هي موضوعة للصورة. و الصورة جوهر من حيث هي مقومة للموضوع، و المركب منهما جوهر من قبل أنه مركب منهما." (3)

و هكذا درج شراح أرسطو على أنه لا يوجد في الأجسام المركبة إلا صورة جوهرية واحدة، بمقتضى المبدأين الميتافيزيائيين اللذين هما مبدأ الفعل و القوة. لكن بعض المفكرين يرون أن المركب يتكون من

عدة صور جوهرية. فلا تكون صورته الجوهرية سوى تجمع لصور عناصره. بل و ينكر بعض آخرون من المفكرين حصول تغيرات جوهرية في عالم الجمادات، و لا يرون في التركيبات الكيميائية إلا صورة عرضية، و بنية جديدة تتحول إليها الجزيئات. و في هذين الرأيين الأخرين، تورط في المذهب الآلي الذي كما رأينا، لا ينسجم مع مبدأي الفعل و القوة.

ج) حجج مذهب الهيولي و الصورة: يرى الأرسطيون أن كل جسم طبيعي يتكون من مبدأين طبيعيين متكاملين، أحدهما (بالفعل)، و الآخر (بالقوة)، متميزين من هذا الجسم، و متمايزين فيما بينهما. و الذي يثبت هذا:

1) حجة التغيرات الجوهرية: و فحواها:

- أن ما يتغير تغيرا جوهريا، يتكون من مبدأين متمايزين جوهريا،
- و ما يتغير تغيرا نوعيا، يتغير تغيرا جوهريا،
- و الأجسام التي تتغير أنواعها، تتغير تغيرا نوعيا،
- إذن فالأجسام تتكون من مبدأين جوهريين متمايزين متكاملين.

و لبيان هذا بالصورة المنطقية الصرفة، نقول في:

المقدمة الكبرى: إذا كان كل تغير يستلزم بالتعريف عنصرا مزدوجا: أحدهما قابل للتعين دائما، تشترك فيه البداية و النهاية، و الآخر معين، يزول ليحل محله عنصر جديد، فإن التغير لا يكون جوهريا، إلا متى كان هذان العنصران اللذان يتميز بهما، جوهريين. مثال ذلك أن (الأوكسجين) و(الهيدروجين) عندما يتحولان ماء، فإن هناك شيئا يشترك فيه الغازان من جهة، و الماء من جهة أخرى، و يتجلى مثلا في وزن المركب الذي يكون مساويا لوزن العنصرين اللذين يتركب منهما. إلا أن هناك شيئا جديدا، و هو ما يجعل هذين الغازين جسما مغايرا لكل منهما، و هو الماء.

المقدمة الصغرى الأولى: حيثما لاحظنا جملة مختلفة من الخواص يتميز بها نوع جديد، فلا بد أن يكون الكائن قد تغير في صميمه و في

ذاته. لأن الكائن يفعل وفقا لماهيته، و لأن الفعالية تعبر عن طبيعة الموجود.

المقدمة الصغرى الثانية: سبق تقريرها في معطيات التجربة.

و يمكن إيراد هذه الحجة على الصورة التالية:

- كل انتقال من صورة إلى أخرى، يقتضي جوهرا قابلا للتعين، هو المادة، و جوهرا آخر معينا، هو الصورة،

- و كل تغير جوهري هو انتقال من صورة إلى أخرى،

- إذن فكل تغير جوهري يقتضي جوهرا قابلا للتعين هو المادة، و جوهرا آخر معينا هو الصورة.

إن هذه الحجة تبين في آن واحد أن الأجسام تتركب من مبدأين جوهريين، و أن النسبة بين هذين المبدأين هي النسبة بين القوة غير المتعينة، و الفعل المعين، أي بين المادة الأولى و الصورة الجوهرية.

2) حجة خواص الأجسام: و هي تستند إلى مختلف معطيات التجربة التي سبق ذكرها.

- إن الصفات التي لا تفسر بغيرها في كل جسم، و التي نجد أن بعضها فاعل و بعضها الآخر منفعل، تفترض وجود مبدأين جوهريين متمايزين، هي ناجمة منهما.

- إن النماذج النوعية المختلفة التي عليها الأجسام التي تشترك جميعا في كونها أجساما مادية، تقتضي مبدأ جوهريا مشتركا، يتنوع إلى كل واحد منها بواسطة مبدإ آخر جوهري، يجعلها تنتمي إلى النوع الفلاني دون غيره.

- إن الامتداد نفسه، هذه الخاصة العامة في الأجسام، يفترض عنصرين: أحدهما يحقق انتشار الجسم، و الآخر يوقفه في حدود معينة. و هذه الحجة يؤيدها أمران:

أحدهما أن القسمة المادية للجسم ليست لامتناهية، بل تقف عند جزء معين (سواء أكان ذرة أو غيرها)، كميته تختلف باختلاف

الأنواع. و هذا الاختلاف لا يفسره إلا عنصر يعين الجسم، و يحدده من جهة انتمائه إلى نوع بعينه.

و الأمر الآخر، أن لكل نوع من الأجسام شكلا خاصا به، يتجلى في تبلوره. و لا يمكن أن ينجم هذا الشكل إلا من مبدإ نوعي، يمنع الجسم من أن يتخذ شكلا معينا آخر.

و قد تبدو هذه الحجج الجزئية، باستثناء الأخيرة منها، أقل قدرة على الإثبات من الحجة السابقة، إلا أنها هي التي يلتمسها الذين ينكرون التغيرات الجوهرية، إلا أنهم مع ذلك يبقون من أنصار مذهب الهيولى و الصورة.

3) الحجة الميتافيزيائية: و هي تقوم على فكرة (الفعل و القوة). فكل كثرة في الموجودات تفترض تركيبا من عنصر موجود بالقوة، و من عنصر موجود بالفعل، في النظام الذي تكثر فيه هذه الموجودات. لكن الكائنات الجسمانية كثيرة في نظام ماهياتها. و معنى هذا أن كثيرا من الأفراد يتمتعون بماهية جوهرية متماثلة، كما هو شأن الناس، و الخيل، و النخيل، و الحديد ... الخ. و على هذا، فإن في ماهية الكائنات الجسمانية تركيبا من عنصر موجود بالفعل، و من عنصر موجود بالقوة. فالموجود بالفعل يعين، و يجعل الأجسام التي هي من نوع واحد، متماثلة. و عندئذ يمكن تسميته بـ(الصورة الجوهرية) أو(الصورة الجسمية)، لأنها تعطي جوهر الأجسام نموذج وجودها المتماثل، و الموجود بالقوة المسمى (مادة أولى) و الذي هو أصل الكم، يسبب التمايز العددي و تكثر الأفراد من صورة جوهرية واحدة، يشغل كل واحد منها حيزا معينا من المكان.

د) إبطال المذهب الآلي و المذهب الدينامي: إن هذين المذهبين بصفة عامة، لا يقدمان حلا للمشكلة الميتافيزيائية المطروحة، و هي مشكلة التكوين النهائي للأجسام. بل هما يكتفيان بتحليلها إلى أجزاء مادية أو روحية، دون أن يبينا ما هي مكونات هذه الأجزاء في نهاية

التحليل، و دون أن يبينا سبب وحدتها الجامعة، و سبب خواصها النوعية.

1) إبطال المذهب الآلي: إذا كان لأنصار المذهب الآلي الهندسي، و لأنصار المذهب الذري، اعتراضات يرد بها كل مذهب على المذهب الآخر، فإنه يمكن الاكتفاء في إبطالهما كليهما بما يلي:

- إن رد جميع الفاعليات، و جميع الطاقات، و جميع الكيفيات التي تختلف اختلافا نوعيا في الأجسام، إلى مجرد الطاقة الآلية، هو تحكم محض.

- ثم إن الحركة التي هي في جوهرها لا تعرف الاستقرار، و لا سيما إذا وردت من الخارج، لا يمكن أن تفسر بها ضروب الكائنات المتنوعة، المستقرة، الدائمة، المتمثلة في الأجسام.

- و إذا كانت ذرات الأجسام المتنوعة، مختلفة، فإن هذا الأمر يقتضي تركيبا باطنيا، ينبغي ههنا تعيينه. و أما إذا كانت هذه الذرات متماثلة، فإن تنوع الحركات و اختلاف الأنواع المتكونة من هذه الذرات، تصبح غير مفهومة.

- كما أن رد التغيرات الجسمية إلى مجرد تغيرات في العلاقة بين الجزيئات، هو تفسير لفظي. لأن العلاقة الواقعية، لا تتغير إلا بتغير أحد طرفيها.

2) إبطال المذهب الدينامي: لا يستطيع المذهب الدينامي أن يفسر امتداد الأجسام. ذلك أن هذه الأجسام، إذا كانت مؤلفة من ذرات روحية لا امتداد لها، و بالتالي لا يمكن تكديسها، لأنه لا أبعاد لها، فإنه مهما تعددت هذه (الأعدام) من الامتداد إلى ما لا نهاية له، فإنه لا يتكون من ذلك شيء ممتد. و عندئذ يتفق الأرسطيون مع (كانط) على أن الامتداد ليس خاصة من خواص الأجسام، بل هو صورة ذاتية في الحواس ؛

- و عندئذ لا يعود هناك فرق واقعي بين الروح و المادة.

- و بإقراره لوجود قوى قائمة بذاتها، و فاعلة بذاتها، فإنه بذلك ينسب إلى المخلوقات صفة الفعل الخالص الذي هو (الخالق)، و الذي فيه وحده تتحد الماهية و الفاعلية.

هـ) حقيقة مذهب المادة و الصورة: و من أجل تصور واضح للمركب من (المادة الأولى) و(الصورة الجوهرية)، و دفعا لكل التباس، فإنه يمكننا أن نتأمل (كلا عرضيا) هو هذا الكرسي مثلا. فهو مصنوع من جوهر متعين، كان موجودا في الواقع قبل إعطائه شكل الكرسي، و كانت له صورة جوهرية منها استمد كونه من الخشب. و هذا الخشب بعد ما عالجه النجار، أصبحت له صورة ثانية إضافية جعلت منه كرسيا. و هي صورة عرضية معينة، هي بالنسبة إلى الخشب، مادة متعينة. فالجسم الطبيعي باعتباره في مركب صناعي و بالنسبة إلى صورته الخارجية، هو ما يسمى بـ(المادة الثانية)، لتركيبها من صورة جوهرية و من مادة سابقة لا تركيب فيها تسمى (المادة الأولى).

و معنى هذا أن للجوهر الجسماني مبادئ تتحكم في تكوينه، تجب دراستها. و هي مبادئ طبيعية أولية، متقابلة، و متكاملة، تشترك فيها جميع الأجسام.

1) فالمادة الأولى: و تسمى أيضا الهيولى الأولى (4): هي الجوهر الجسماني الناقص، القابل، غير المتعين بذاته، الذي تشترك فيه جميع الأجسام. فهي ليست جسما بمعنى الكلمة، بل مبدأ واقعي تتكون منه جميع الأجسام التي يكون فيها متحدا بصورة جوهرية، تعينه لأن يكون كذا و كذا، كأن يكون رخاما، أو حديدا، أو أوكسجينا ... الخ. فهي موجودة بالقوة، بدون أي تعيين. و بالتالي فهي لا تستطيع أن تكون وحدها على حدة، لأن الوجود فعل، و لأن ما يوجد إنما يوجد متعينا، أي على صورة معينة. و لهذا يجب أن تخرجها إلى الفعل، صورة جوهرية، تؤلف معها ماهية مادية، قابلة لفعل الوجود. و بما أنها لا توجد على حدة، فإنه لا يمكنها أن تشرع في الوجود، أو أن تكف عنه

من تلقاء ذاتها. أي لا يمكنها أن تكون أو أن تفسد بذاتها. فلا يحدثها أو يزيلها إلا خلق الأجسام التي تتكون منها، أو إزالتها. و هي بين الخلق و الإزالة، تبقى دائما كميتها متساوية، لأنها خلال جميع التغيرات التي تحدث في الأجسام، هي موضوعها و العنصر المشترك الدائم.

و بما أنها موجودة بالقوة فقط، فإنه يترتب على هذا أنه لا تمكن معرفتها بواسطة ذاتها، بل بواسطة صورتها التي تجعلها موجودا من نوع معين، و تعطيها ضربا من الوجود. و بذلك تجعلها معقولة، أي موضوعا للإدراك العقلي، لأن الوجود هو الموضوع الصوري للإدراك العقلي.

و على غرار كل موجود بالقوة؛ فإن الهيولى الأولى تحد من فعلها، و بذلك تعد للتكثر. و لهذا يقال: إن المادة الأولى المتعينة بكمية ما، هي (مبدأ تفرد الأجسام من نوع واحد) Principe d'individuation.

إن المادة الأولى هي مبدأ للتفرد و التشخص. لأنها هي الموضوع الأول للصورة التي تتلقاها من حيث هي فعل لها، و تمنعها من كل قوة عينية أخرى. و لأنها كذلك أصل جزئي قابل للصفات العرضية في مختلف الأفراد، و لا سيما لكمية الأبعاد التي تعطيها حيزا من المكان، و تميزها تمييزا عدديا من الأجسام المماثلة لها و التي تشغل حيزا آخر من المكان.

إلا أنه إذا كانت الكمية في كل جسم من مستلزمات المادة، فإن تعيين الحدود و الصورة النوعية لهذه الكمية في الأنواع الحية، و في تبلور الفلزات مثلا، مصدره الصورة الجوهرية، كما هو شأن كل كيفية.

2) <u>الصورة الجوهرية أو الجسمية</u>: هي الجوهر الجسماني الناقص الفعال، الذي يعطي الخواص النوعية، و يعين المادة الأولى تعيينا، يجعل اتحادهما سببا في وجود جسم طبيعي من ماهية معينة و من نوع معين. و هي في نظر أرسطو و الأرسطيين بعده، فعل و كمال

أول للجسم الطبيعي. و هي صورة جوهرية لتمييزها من الصورة العرضية التي تعطي الموجودات كمالات عرضية.

و قد تكون الصورة الجوهرية (مادية)، لأنها تابعة للمادة في وجودها، و في صيرورتها، و في حصولها. و هذا شأن صور الكائنات غير الحية، و نفوس النباتات و الحيوانات العجماوات.

و قد يكون بعضها الآخر (لا ماديا) روحانيا دائما. لأنها نظرا لاستقلالها عن المادة في وجودها و في صيرورتها، و نظرا لكونها حادثة بالخلق وخالدة بطبيعتها، فهي معدة (لتصوير) Informer الجسم الذي تؤلف معه ماهية واحدة في جوهرها، وصالحة للتكثر. وهذا شأن النفوس البشرية.

وعند الموت تفارق النفس البدن الذي يعود جملة عرضية من الجواهر الكيميائية. لكنها تبقى متفردة إلى أن يبعثها الله في كيان آخر، تتمايز فيه النفوس كما تتمايز في حياتها الدنيا، وفقا لأصول العقيدة الإسلامية.

إن الصورة الجوهرية بسيطة. و لذلك فهي توجد كاملة في كل جزء من أجزاء الجسم، مهما دق هذا الجزء. فهو دائما حديد أو خشب، على غرار ما هو حديد أو خشب في الجزء الكبير منه. فالصورة الجوهرية موجودة فيه بفعاليتها النوعية، باستثناء الكائنات الحية التي ترتبط فيها بعض الملكات، مثل الحواس، ببعض الأعضاء، أو التي لا ترتبط فيها أصلا بالجسم، مثل الفكر لدى الإنسان. و لهذا فإن الصورة الجوهرية في الكائنات الحية، لا تنقسم بالعرض إلا بالقدر الذي تقدم به الأجزاء المنفصلة منها، الحد الأدنى من التعضي المطلوب لممارسة نشاطاتها الضرورية.

3) اتحاد المادة و الصورة: إن الاتحاد الفوري للمادة و الصورة الجوهرية، يعطي جوهرا جسمانيا من نوع معين، واحدا، موضوعا لفعل الإيجاد و محلا له. فالموجود هو هذا المركب المتحقق بفعل الإيجاد، و الذي ليس في جوهره سوى موجود واحد. و لا يمكن أن

يكون في هـذا المركـب إلا صـورة جوهريـة واحـدة. لأن القـدرة علـى التجوهـر المتمثلـة فـي المـادة الأولـى، إذا مـا حققتهـا صـورة جوهريـة تتلقاها هذه المادة الأولى و تعينها، فإنها لا تترك مجالا لغيرها. و على سبيل المثال في التركيبات الكيميائيـة و فـي الأخـلاط، كمـا كـان يقـول القدمـاء، فـإن الصـور الجوهريـة للمكونـات، مثـل الهيدروجيـن (H) و الأوكسجين (O) بالنسبة إلى الماء، لا تبقى موجودة بالفعل بل بـالقوة فقط. أي إن الجسم المركب الـذي هـو بـالفعل مـا هـو، أي مـاء، يملـك القدرة على تعيين فعل المؤثرات الفيزيائية، بحيث متى فسـد المركـب، عادت العناصر التي كونته إلى ما كانت عليه.

و بهـذا الاتحـاد بيـن المـادة و الصـورة، فـإن (المـادة تتنـوع) و(الصورة تتفـرد). و لهـذا فـإن العقـل البشـري إذا مـا أراد أن يعـرف ماهيـة شـيء تحددهـا و تعينهـا صورتـه، وجـب عليـه تجريدهـا مـن الشروط المشخصة التي توجد بها هذه الماهية في هذا الشيء، و وجب عليه من أجل ذلك أن ينزع عنه مادته المتعينة التي تعرفنا به حواسـنا. و بذلك لا يبقى له إلا علاقته الجوهرية بمادة غير متعينـة. و هـذا مـا يعرف بعملية (التجريد) التي هي من خواص العقل البشري.

إن المادة بعد قبولها لفعل صورة جوهرية معينة، و باعتبارها من الناحية المجردة قابلة لأي صـورة جوهريـة، لا تعـود قابلـة إلا لصـور الأجسـام التـي يمكـن الجسـم الـذي هـي (أي الصـورة) جـزء منـه، أن يتحول إليهـا، إذا مـا أفسـده جسـم آخـر بتغيير خواصـه النوعيـة، ممـا يجعله في حالة تقتضي صورة أخرى.

4) <u>تكوين الأجسام</u>: إذا ما استثنينا حالة الخلق الذي توجد به المـادة و الصـورة معا دفعة واحدة من العدم، فإن الجواهر الجسمانية الجديـدة، تنجم من تغيرات جوهرية سابقة. و في هذه التغيرات يكـون العنصـر المشترك بين طرفي التغير هـو المـادة الأولـى. و بمـا أن هـذه المـادة الأولى لا يمكنها أن توجد منعزلة وحدها، فـإن صـورتهـا الجوهريـة لا تزول منها، إلا لكي تحل محلها صورة جوهرية أخـرى. فيكـون فسـاد

صورة جوهرية، كونا لصورة جوهرية أخرى. و تؤخذ هذه الصورة الجديدة من قوة المادة الأولى التي صورتها الصورة السابقة، تؤخذ بتأثير من علة فاعلة، تنقلها من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل، بصورة تدريجية.

إن منطلق هذه التغيرات هو زوال صورة من موضوع قابل لصورة أخرى، و منتهاها تصوره بصورة جديدة. فليست الصورة هي التي تتغير إلى صورة أخرى، بل إن المركب المتصور بصورة جوهرية سابقة، هو الذي يتغير إلى مركب آخر يتصور بصورة أخرى جديدة. و المادة الأولى وحدها هي التي تبقى مشتركة في الحالين. و ليس في هذه العملية خلق من العدم، لأن موضوع التغير و محله موجود من قبل. و كل ما هناك أن هيولى جسم، تصير شيئا آخر كانت قابلة لأن تصيره، بتأثير من علة فاعلة تناسبها. و أما الصورة السابقة، فقد زالت مع الجسم الذي كانت تعينه، كما تزول الصورة الكروية العرضية من كرة زجاجية تتكسر.

إن تكون الأجسام، على غرار كل علية فاعلة، عملية مبهمة، لا يدركها العقل المرتبط بالوجود. لأننا ههنا أمام انتقال و صيرورة، أساسهما الوجود بالقوة المتمثل في المادة الأولى. و هما أمران ليس من السهل تعقلهما في ذاتهما من قبل من لم يتمرس بذلك.

---

1) ابن رشد : تهافت التهافت. طبعة بويج. ص 432.
2) المونادولوجيا. ترجمة ألبير نصري نادر. بيروت. 1956.
3) تفسير ما بعد الطبيعة. نشرة بويج. بيروت. 1942. ص 769. 16 - 18.
4) التعريفات للجرجاني و تلخيص ما بعد الطبيعة لابن رشد.



الفصل الرابع

الجوهر و الأعراض

أ) معطيات التجربة: إذا نظرنا إلى فرد من الأفراد، وجدناه كائنا ينتمي إلى نوع معين، كأن يكون نحاسا، أو نخلة، أو فرسا، و وجدناه أيضا متعينا بتعينات واقعية ثانوية، لا يمكن أن تقوم بذاتها و أن تستقل بوجودها. فهي مختلفة باختلاف الأفراد، و تزول ليحل محلها غيرها، مع بقاء الذات هي هي دائما، كما يوجد مثلها في كائنات أخرى. و باختصار فإننا إذا نظرنا إلى أي فرد من الأفراد، وجدناه يتكون من (جوهر) و من (أعراض).

إن تغير الأعراض على الذات الواحدة، و تعدد الأعراض ذات الطبيعة الواحدة لدى الذوات المتمايزة، إن هذين المعطيين التجريبيين يعربان، في كل فرد مخلوق، عن تركيبه من مبدإ قابل، هو(الجوهر)، و من تعينات فعلية، هي (الأعراض).

ب) الجوهر: يقول (ابن سينا)(370 - 428 هـ) في حد الجوهر: " هو اسم مشترك. يقال جوهر لذات كل شيء كان، كالإنسان، أو كالبياض. و يقال لكل موجود لذاته، لا يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى يقارنها حتى يقوم بالفعل. و هذا معنى قولنا: الجوهر قائم بذاته. و يقال جوهر لما كان بهذه الصفة، و كان من شأنه أن يقبل الأضداد بتعاقبها عليه. و يقال جوهر لكل ذات، وجوده ليس في محل. و يقال جوهر لكل ذات، وجوده ليس في موضوع، و عليه اصطلح الفلاسفة القدماء منذ عهد أرسطوطاليس في استعمالهم اسم الجوهر." (1)

و يقول (ابن رشد)(520 - 595 هـ) الذي يلتزم اصطلاح المشائين إن: " هذا الاسم عند المتفلسفين هو أيضا منقول من الجوهر عند

الجمهور، و هي الحجارة التي يغالون في أثمانها. و وجه الشبه بين هذين الاسمين أن هذه لما كانت إنما سميت جوهرا بالإضافة إلى سائر المقتنيات لشرفها و نفاستها عندهم، و كانت أيضا مقولة الجوهر أشرف المقولات، سميت جوهرا." (2)

إن لفظ الجوهر قد شاع استعماله بين النظار للدلالة على أصل الشيء و كنهه، و ما يوجد خلف تعيناته الثانوية العارضة التي يتجلى بها لحواسنا. و إذا عددنا هذا تعريفا لفظيا للجوهر، فإن تعريفه الحقيقي هو أنه (الموجود في ذاته لا في غيره)، سواء أكان معلولا أو ليس معلولا.

و هذا تعريف يختلف عن تعريف (ديكارت) الذي يقول: " عندما نتصور الجوهر، فإننا نتصور فقط شيئا موجودا، لا يحتاج إلا لذاته لكي يوجد " (3)، لأنه تعريف مشكك، لا ينطبق إلا على الإله، كما يقر بذلك (ديكارت) نفسه. كما يختلف عن تعريف (سبينوزا) الذي يقول: " الجوهر عندي هو الموجود في ذاته، المتصور بذاته، أي الذي لا يحتاج تصوره إلى تصور شيء آخر يحصل به " (4)، و ذلك لأن الوجود في الذات غير الوجود بالذات. إذ وجود الذات بذاتها، أمر لا يمكن تصوره إلا في الإله. و عدم التفريق بين الوجود في الذات و الوجود بالذات، أمر يقصده (سبينوزا)، لأنه لا يعترف إلا بجوهر واحد يتصف في آن واحد بالفكر و الامتداد، و ليست جميع الكائنات سوى أحوال له. و هذه هي وحدة الوجود بعينها.

ثم، هناك عدة ضروب من الجواهر:

فالجوهر الأول: هو الجوهر في حالته العينية الفردية، مثل: زيد.

و الجوهر الثاني: هو الجوهر في حالته المجردة العامة، مثل: الإنسان الذي هو نوع بالنسبة إلى زيد، و مثل الحيوان الذي هو جنس بالنسبة إلى زيد أيضا. فيكون (زيد) جوهرا أول، و نوعه و جنسه جوهرين ثانيين.

و قد استحق (الجوهر الأول) اسمه هذا، لا لأنه يدرك قبل الجوهر الثاني، بل لأن فكرة الجوهر متحققة فيه تحققا أكمل، نظرا لكونه ليس محلا لأن يحل فيه غيره، لا من الناحية الوجودية، إذ هو لا يوجد في موضوع، و لا من الناحية المنطقية، إذ الفرد لا يمكن أن يحمل على موضوع. بينما (الجوهر الثاني) يكون قابلا للحمل، على الأقل من الناحية المنطقية، إذ هو يحمل على الأفراد، فيقال: زيد إنسان.

و الجوهر يكون (روحانيا) أو(جسمانيا)، بحسب ما يكون مستقلا عن المادة أو غير مستقل عنها.

و الجوهر يكون (غير تام)، عندما يكون فقط مبدأ جوهريا، معدا لأن يؤلف مع مبدإ جوهري متمم، كلا واحدا، و يشتركان في وجود واحد. و هذا شأن كل من المادة الأولى و الصورة الجوهرية في الكائنات الجسمانية.

و يكون الجوهر (تاما)، إما (بسيطا) كما هو شأن الملائكة، و إما (مركبا) كما هو شأن الرخام و الإنسان. فهو معد لأن يوجد وحده في ذاته. و بهذا الاعتبار، تكون (النفس البشرية) التي هي جوهر روحاني صالح لأن يوجد وحده، (جوهرا غير تام)، لأنها بطبيعتها معدة (لتصوير) جسم، تؤلف معه الحقيقة الجوهرية البشرية التامة.

ج) العرض: قال (ابن سينا) في رسالته (الحدود): " العرض اسم مشترك. يقال عرض لكل موجود في محل. و يقال عرض لكل موجود في موضوع. و يقال عرض للمعنى المفرد الكلي المحمول على كثيرين حملا غير مقوم. و هو العرضي. و يقال عرض لكل معنى موجود للشيء خارج عن طبعه."

و قال (ابن رشد) في كتابه (تلخيص ما بعد الطبيعة): " العرض يقال على ما لا تعرف من المشار إليه الذي ليس في موضوع ماهيته. و هو ضربان: ضرب لا تعرف من شيء ذاته، و هو شخصه. و الثاني ما تعرف من شخصه ذاته، و هو كليه. و اسم العرض منقول

مما يدل به عليه عند الجمهور، و هو الشيء السريع الزوال. و ينقسم بالجملة إلى المقولات التسع ..."

و قال (الجرجاني) في (التعريفات)، هو: " الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع، أي محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله و يقوم هو به. و الأعراض على نوعين: قار الذات، و هو الذي يجتمع أجزاؤه في الوجود كالبياض و السواد، و غير قار الذات، و هو الذي لا يجتمع أجزاؤه في الوجود كالحركة و السكون."

و قال (ابن منظور) في معجمه (لسان العرب): " و العرض في الفلسفة ما يوجد في حامله و يزول عنه من غير فساد حامله. و منه ما لا يزول عنه. فالزائل كأدمة الشحوب، و صفرة اللون، و حركة المتحرك. و غير الزائل كسواد القار و الغراب ..."

فإذا ما اعتمدنا تعريف (العرض) بأنه: (الموجود في غيره)، فإن هذا الوجود ليس هو وجود الجزء في الكل، و لا وجود الجسم المتحيز في المكان، و لا وجود المعلول في العلة، بل هو ملازم لمحله و لموضوعه، و لا يتحقق إلا فيه، مثل الكروية و البياض و السمك. فهذه أعراض لا توجد إلا في شيء كروي، أبيض، سميك. و لا يمكن أن توجد في ذاتها.

إلا أنه ينبغي التمييز الجيد بين العرض بمعناه الوجودي، و العرض بمعناه المنطقي الذي يوجد في موضوعه دون أن يكون في ماهيته. إذ ليس كل عرض وجودي عرضا منطقيا. و العكس بالعكس. فعندما أقول: (أنا موجود)، فإن المحمول ههنا على الرغم من أنه عرض منطقي، إذ الوجود ليس متضمنا في ماهية المخلوقات، فإنه ليس عرضا وجوديا حالا في محل، و يمكن أن يزول منه، بل (وجودي أنا) وجود جوهري. و على العكس من ذلك، فإنني عندما أقول: (الإنسان ضحاك)، فإن المحمول ههنا عرض وجودي، إذ يمكن أن يوجد الضحك و أن لا يوجد، و بالتالي فالضحك يحل بمحل

و يمكن أن يزول عنه. و مع ذلك فهو عرض منطقي لا يعبر عـن أي شيء من الماهية.

و من بين أعراض الفرد، نجد أن بعضها خاص بالنوع و ناجم من الصورة الجوهرية النوعية، و بالتالي فهو عـام فـي جميـع أفـراد هـذا النوع، مثل الضحك، و أن بعضها الآخـر خـاص بـالفرد، مثـل الطـول المعين، أو لون البشرة المعين، أو لون العينين المعين.

د) الرد على منكري الجوهر: و هذا يقتضي أن ننطلق من التميـيز الحقيقي بيـن الجوهـر و العـرض. و يتجلـى هـذا التميـيز الحقيقـي مـن خلال التغيرات العرضية التي تبقى فيها الذوات هي هي في جوهرهـا، وراء التعينـات الثانويـة العديـدة التـي تتعـاقب عليهـا، مثـل الشـكل، و الحـرارة، و اللـون ... الـخ. و يـلزم مـن هـذا أن هـذه التعينـات المتعاقبة، حقيقة متميزة من الذات الدائمـة. و كمـا هـو الشـأن فـي كـل تغير، فههنا عنصـر قابل، تتعاقب عليه الصور التي تصوره و تعينه.

و ينبغـي أن نلاحـظ أن تعـاقب هـذه الأفعـال الثانويـة علـى الـذات الدائمة، يدل على أن هذه الذات مؤلفة من قوة و من فعـل. إذ بمـا أنـها تتلقى هذه الأفعال، فهي قادرة على تلقيها مـن قبـل. و هـذا يقتضـي أن فيها عنصرا موجودا بالقوة.

و قد أنكر بعض الفلاسفة وجود الجوهر، و بعضهم الآخـر وجـود الأعراض وجودا حقيقيا. و لهذا ينبغي فحص حججهم، و الرد عليها:

فقـال (جـون لـوك) Locke (1632 ـ 1704م) فـي أعقـاب حديثـه على أصـل فكرة الجوهر: " و من هنـا جـاء أنـه إذا مـا كـان موضـوع حديثنـا و أفكارنـا، نوعـا معينـا مـن الجواهـر الجسـمانية، مثـل الفـرس و الحجر ... الخ، و مهما تكن الفكرة التي لنا عن هذا الجوهـر ليسـت سوى تأليف أو تجميع لأفكار مختلفة بسيطة، عن الكيفيات الحسية التي نجدها مجتمعة فيما نسميه فرسا أو حجرا، فإنه بما أننـا لا نسـتطيع أن نتصـور أن تقـوم هـذه الكيفيـات بذاتهـا، و لا إحداهـا بـالأخرى، فإننـا نفترض أنها موجودة في موضوع مشترك هو (حاملها). و هذا الحامل

هوالذي نشير إليه باسم (الجوهر)، و لو كان في الحقيقة من الأكيد أنه ليس لنا أية فكرة واضحة عن هذا الشيء الذي نفترض أنه حامل هذه الكيفيات المجتمعة." (5)

و يلزم من قوله هذا أن ما نسميه (جوهرا) هو مجرد افتراض لشيء نحن لا نعرف عنه شيئا. و قد جاراه في هذا جل الفلاسفة المحدثين الذين ينكرون وجود الجوهر، أو على الأقل ينكرون إمكان معرفته، متصورين هذا الجوهر شيئا ثابتا مستترا خلف قشرة (الظواهر) التي لا نعرف بالحواس غيرها، طبيعته تبقى مجهولة لنا، و لا يعرب عن وجوده إلا (مبدأ الجوهر Principe de substance الذي يقول (لكل مظهر جوهر). و شيئا فشيئا وصلوا إلى إنكار حقيقة هذا الموجود الخفي الذي لا يكشف عنه أي تحليل موضوعي، و وصلوا أيضا إلى اعتبار (مبدإ الجوهر) مجرد تصور ناجم عن التعود، أو مجرد ضرورة ذاتية لفكرنا البشري.

و قد بالغ في هذا التصور (ديفيد هيوم) Hume (1711 - 1775م) الذي أكد أنه: " ليس لدينا أية فكرة عن جوهر متميز عن جملة الكيفيات الجزئية، و لسنا نقصد غيرها عندما نتحدث عن الجوهر، أو عندما نفكر في شأنه " (6)، فيكون من رأيه أنه لا وجود للجوهر لا في الأعيان و لا في الأذهان، إذ لا يوجد في الذهن إلا ما وقع تجريده من الأعيان. فلا وجود إلا للظواهر المعرفية الواعية بذاتها، دون وجود ذات عارفة و لا موضوع معروف. و تكون فكرة الجوهر كما يتصوره عامة الناس، مجرد اقترانات ذاتية للظواهر التي توجد مترابطة دائما في أذهاننا. و هذا هو المذهب الظاهري المثالي أو الذاتي.

و أما (كانط) Kant (1724 - 1804م) فهو يرى أن الجوهر ليس سوى صورة ذاتية، و مقولة من مقولات الفهم التي ينصب فيها ما نحدسه من عالم الظواهر. و أما (الشيء في ذاته)، فإن معرفته تبقى ممتنعة. فهو (نومين) Noumène كما يسميه. (7)

مناقشة: و على الرغم من هذه الأقوال الرافضة لوجود الجوهر، فإن وجوده ثابت:

1) بالتجربة الخارجية: فما نعرفه معرفة مباشرة بحواسنا الخارجية، ليس لونا أو حرارة أو امتدادا ... الخ، منعزلا على حدة دون موضوع، بل نحن نعرف شيئا ملونا أو حارا أو ممتدا ... الخ، هو حامل لهذه الكيفيات. و تعرفنا حواسنا بهذا الحامل، من حيث هو ملون أو حار أو ممتد. إلا أننا ندركه بعقلنا إدراكا مباشرا، من حيث هو ذات حاملة، و لو كان ذلك بصورة مبهمة. و لهذا كان الأرسطيون القدماء يقولون إن الجوهر مدرك حسي بالعرض. ثم بالإضافة إلى ما سبق، فإننا نرى الجوهر يبقى هو هو، في حين نشاهد تعيناته تتعاقب عليه. و لهذا فإننا نستنتج أنه متميز عن تعيناته تميزا حقيقيا.

2) و بالتجربة الداخلية: فشعورنا المباشر يبين لنا أننا لا نشعر بإحساسات، و بصور، و بأفكار، بل بإحساساتنا، و بصورنا، و بأفكارنا. فهذه ليست موضوعات متكونة من إحساسات، و صور، و أفكار، بل هي أفعالنا. فنحن الذين نحس، و نتخيل، و نفكر. ولهذا فإن قصر معطيات شعورنا على الظواهر وحدها، من حيث هي موضوعات، دون اعتبار لتبعيتها (لأنا) يفعلها أو ينفعل بها، و يبقى دائما هو هو، فنجده أحيانا مفكرا، و أحيانا متخيلا، و أحيانا أخرى متأثرا ... الخ، إن في هذا القصر، تحكما محضا يفضي إلى إبطال نصف شهادة الوجدان.

و بهذا ينهار أساس (المذهب الظاهري) الذي يزعم أنه لا يقبل إلا (معطيات التجربة)، إذ هي تنقضه. و بهذا يتبين فساد تصوراته. فلا الأعراض ندركها وحدها، و لا الجواهر في الواقع العيني، بل الموجود وجودا حقيقيا، هو الجوهر المتعين بواسطة صفاته الثانوية الحسية التي هي أعراضه، من حيث هو ملون و ممتد ... الخ.

و ليست الأعراض غطاء، يستتر وراءه جوهر مستقل عنها، بل الأعراض مجرد تعينات يتجلى بها الجوهر.

و هكذا تزول المقابلة التي يضعها النظار المحدثون بين الجوهر الذي يند عن المعرفة، و الظواهر التي هي وحدها القابلة للمعرفة. فالظاهرة المعينة ليست سوى الشيء في ذاته الذي يتعين باللون، و الحرارة، و الشكل ... الخ. فالظاهرة مظهر للشيء في ذاته.

3) و بالاستدلال العقلي: إذ وجود الظواهر يفترض وجود الجوهر، لأن الظواهر التي ندرك وجودها، إما خارج أنفسنا و إما في أنفسنا، و هي أمور لا يمكن المثالي إنكارها، فإما أنها موجودة في موضوع، و إما أنها لا توجد في موضوع. فإذا لم تكن موجودة في موضوع، فهي إذن جواهر. فتكون الجواهر موجودة. و إذا كانت موجودة في موضوع، فهذا الموضوع إما موجود في ذاته، و إما موجود في غيره، فإن كان موجودا في غيره، وجب الانتهاء إلى موضوع موجود في ذاته، أي إلى جوهر موجود.

ثم إن الحكم يكون مستحيلا و كاذبا، لو لم توجد جواهر متميزة من الظواهر. فإذا كان الموضوع و المحمول لا يعبران إلا عن ظاهرتين، إذ الحمل مبني على الحديث عن موجود بإحدى صفاته التي يتضمنها مفهومه، فإذا كانت الظاهرة (موضوعا)، فنحن نحمل عليها ظاهرة أخرى، و بالتالي لا بد أن تكون الأولى حاملة و الثانية محمولة. و الحامل لا يمكن أن يكون إلا جوهرا.

و أما بالنسبة إلى جوهر (الأنا)، فإن الكثير من الحقائق النفسية تصبح غير مفهومة و مستحيلة، لو كان المذهب الظاهري صحيحا. من ذلك العادات، و الذكريات، و ترابط الأفكار، و الاستدلالات، و المسؤولية على الأفعال الماضية، كل ذلك يقتضي (ذاتا) دائمة خلال جريان هذه الظواهر المختلفة.

هـ) الرد على منكري الأعراض: إن (ديكارت)، على غرار القدماء و المحدثين من أنصار (المذهب الآلي)، ينكر وجود أعراض متميزة من الجوهر. إذ هو يرى أن: " الامتداد في الطول و العرض و العمق هو طبيعة الجوهر الجسماني، و التفكير هو طبيعة الجوهر المفكر"(8).

لكنه في أعقاب الاعتراضات التي وجهت إليه في هذا الشأن، صار يتحدث عن (أحوال) متميزة من الجوهر.

و حسب المذهب الآلي، فإن التغير العرضي و التغير الجوهري، كل منهما يرتد إلى ترتيب جديد و إلى علاقات مكانية جديدة خارجية، للعناصر التي تتكون منها الكتلة المادية، سواء أكانت ذرات أو غيرها، دون أن يترتب على ذلك حدوث حقيقة جديدة أو كيفية جديدة. و هذا ما فتح الطريق أمام (سبينوزا) لوضع رأيه في (وحدة الوجود)، و بناء على أن حقيقة الجوهر إنما تتجلى في عمله، فقد استنتج من هذا أن كل جوهر هو الإله، كما فتح الباب أمام (هيوم) لوضع مذهبه الظاهري، فحصر الحقيقة في (الظاهرة) التي جعلها هي الجوهر، و بذلك ألغى وجود الجوهر بمعناه الأرسطي، لامتناع رؤيته و لقلة جدواه.

<u>مناقشة</u>: لكن على الرغم مما يقوله نفاة الأعراض، فهي ثابتة بالحجج التالية:

1) إن التصورات المطابقة، الدالة على كل معناها الذي وضعت له، و المتمايزة تمام التمايز فيما بينها، يجب أن تشير إلى حقائق متمايزة. و هذا هو شأن التصورين: الجوهر و العرض، مثل: تصور (الإنسانية) و تصور (البياض).

2) إن حصول التغيرات العرضية، أمر ملاحظ في الكائنات المخلوقة، لا سيما في قيامها بأفعالها، لكن (ديكارت) لا يقدم عنه تفسيرا مرضيا، لأن رأيه في ذلك:

- لا يفسر التغيرات اللامادية التي تحصل في أفكارنا و في إرادتنا.

- و هو يفترض وجود علاقات حقيقية جديدة، بين حدود لا يطرأ عليها أي جديد، بينما المعروف لدى النظار أن العلاقة الحقيقية الواقعية، هي مجرد علاقة بين حقيقة و حقيقة أخرى. و يجب أن يكون قد طرأ على هاتين الحقيقتين تغير ما في ذاتهما، لكي تتغير العلاقة بينهما تغيرا حقيقيا واقعيا.

- إن موضوعات الحواس التي هي أشياء حقيقية، هي أعراض، لأن الجوهر ليس محسوسا بذاته. و لأن موضوعات الحواس، تتغير على التوالي و التعاقب في الذات الواحدة التي يتغير لونها، و حرارتها، و شكلها، و ما إلى ذلك.

و) ارتباط الأعراض بالجوهر: إن الأعراض من حيث هي أفعال، تتمم الجوهر و تكمله بإعطائه تعيناته الثانوية. و بمقتضى العلاقة التي يجب أن تكون بين القوة و فعلها، فإن الأعراض يجب أن تكون من نفس الرتبة التي عليها الجوهر، سواء أكان روحانيا أو ماديا. و على سبيل المثال، فإن التفكير و الإرادة، أو أي تعين ذهني آخر، لا يمكن أن يحصل دون أن نفترض وجود جوهر معين، روحاني، حامل لهذه التعينات، نعده هو سببها الجزئي على الأقل.

و بما أن الأعراض أفعال ثانوية، تفترض جوهرا متكونا في ذاته (تعرض) فيه، فهي بالضرورة متوقفة على الجوهر:

1) في وجودها: لأن الماهية العرضية إذا كان لها، مثل كل ماهية مخلوقة، وجود متناسب معها، و متميز عنها، فهي لا تتمتع بهذا الوجود بشكل مستقل، بل لا يمكن أن توجد إلا في الجوهر الموجود في ذاته. فيكون وجودها هو الوجود العرضي للجوهر بحسب هذا العرض المعين. فالذات موجودة، لا فقط وفقا لماهيتها الجوهرية، بل كذلك وفقا لمختلف ماهياتها العرضية. و لهذا يعد العرض كائنا غير تام، و منقوصا، و تعينا للوجود. و بالتالي لا يكون مبدأ تشخص الأعراض، إلا الجوهر العيني و الفرد المتميز الذي تشترك معه في الوجود، بحيث إذا ما تغير هذا الجوهر، فإن أعراضه قد لا يتغير نوع بعضها، بل قد يتغير عددها. فتكون هذه عندئذ أعراضا أخرى، لأنها أعراض ذات جديدة تشخصها. مثال ذلك أن لون إنسان ميت، قد يبقى فترة من الزمان على ما كان قبل الموت، إلا أنه لا يعود لون إنسان، بل لون كومة عرضية من المواد الكيميائية.

2) و في حدوثها: ذلك أن الجوهر يتدخل في حدوثها، إما كـ(علة فاعلة) لأنه يحدثها جزئيا على الأقل، مثل النفس بالنسبة إلى أفكارها، و إما كـ(شبه علة فاعلة) لأنها شرط في وجودها. فتكون عندئذ محدثة من قبل العلة الفاعلة التي تحدث الجوهر، و مع هذا الجوهر، و في هذا الجوهر، و بسبب هذا الجوهر، و في نوع من المحصلة. مثال ذلك أن خواص الجسم محدثة معه، و أن قوى النفس محدثة مع خلق النفس العاقلة المريدة.

و بهذا يتبين أن حدوث الأعراض و وجودها، مترتب على فعالية الجوهر الذي ليس شيئا ساكنا منفعلا، مختفيا وراء الأعراض، كما عيب ذلك، خطأ، على القدماء المشائين الإسلاميين و المسيحيين، بل إن هؤلاء كانوا يرون أن العرض قد يكون علة أو شرطا لحضور أعراض أخرى في الذات. مثال ذلك، العقل بالنسبة إلى التفكير الذي هو في حركة دائمة، و مثل الكمية بالنسبة إلى اللون و المقاومة...الخ. لكن في مثل هذه الحالات، فإن الحامل الوحيد لهذه الأعراض، هو دائما الجوهر الذي تعطيه التعين بصورة غير مباشرة.

ز) الذات: إن الماهية الجوهرية أو الجوهر التام، مهيأ لأن يوجد في ذاته. و كل جوهر موجود في ذاته، تام التشخص، أي إن كل فرد موجود بالفعل هو (ذات). و لكي توجد ذات، لا بد:

- من ماهية جوهرية تامة، كاملة التشخص.
- من تحققها بوجود في ذاته، خاص بها.

يقول (ابن رشد): " الذات تقال بإطلاق على المشار إليه الذي ليس في موضوع و لا على موضوع. و هو شخص الجوهر." (9)

و معنى هذا أن الذات تتكون من أجزاء (مقومة)، هي:

- الماهية الجوهرية التامة،
- مبادئ التشخص غير المتميزة من الماهية إن كانت مادية،
- الفعل الخاص بالوجود في الذات، و من أجزاء (متممة) هي الأعراض.

ح) الشخص: و متى كانت الذات من طبيعة عاقلة، و كانت لها إرادة، أطلق عليها اسم (الشخص). يقول الجرجاني: " ذات الشيء نفسه و عينه. و هو لا يخلو عن العرض. و الفرق بين الذات و الشخص، أن الذات أعم من الشخص. لأن الذات تطلق على الجسم و غيره. و الشخص لا يطلق إلا على الجسم " (10). و بالتالي فإن الكمال الذي يجعل جوهرا غير عاقل (ذاتا)، هو نفس الكمال الذي يجعل جوهرا عاقلا (شخصا). و هذا الكمال هو التمتع بوجود في الذات، خاص بكل واحد منهما. و هذا هو أساس الشخصية الميتافيزيائية التي هي أصل كل شخصية. و لهذا لا ينبغي البحث عن أصل الشخصية، كما يفعل بعض المفكرين المحدثين في الشعور الذاتي، أو في الإرادة، أو في الطبع ...الخ، بل هذه مجرد خواص للماهية العاقلة التي يتمتع بها الشخص، و التي قد يتميز بها من الذات، و ليست هي ما تتقوم منه كشخص، بل هي أعراض. و العرض لا يمكن أن يتقوم منه الموجود بصفته جوهرا متشخصا، موجودا، فاعلا بالاستقلال عن كل ذات تحمله. ثم إن هذه الصفات (الشعور و الإرادة و الطبع ...الخ) مفقودة لدى النائم، و الصبيان، و المجانين. و على الرغم من ذلك، فإننا نعتبرهم أشخاصا.

---

1) ابن سينا: الحدود. ضمن المصطلح الفلسفي عند العرب. الدار التونسية للنشر و المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر. 1991. تحقيق د/ عبد الأمير الأعسم من جامعة بغداد.
2) تلخيص ما بعد الطبيعة. مصطفى البابي الحلبي. القاهرة. 1958. ص 12.
3) DESCARTES : Les princ. de la philo. 1-51. In Oeuvres et lettres. Gallimard. 1953.
4) SPINOZA : L'Ethique. I. Définition. 3.
5) LOCKE : Essai sur l'entendement humain. Trad: Thurot. Paris. Firmin Didot. 1879. L II. Chap XXIII. § 4.
6) HUME : Traité de la nature humaine. Trad: A.Leroy. Paris. Aubier. 1946. L I. Sect VI.
7) KANT : C. R. Pure. Trad: Tremesaygues. p 177. P.U.F. 1963.
8) DESCARTES : Les princ. de la philo. I. 53.
9) تلخيص ما بعد الطبيعة. ص 15.
10) التعريفات.

الفصل الخامس

أقسام الموجود الحادث

لقد عرفنا حتى الآن التركيب الجوهري للكائنات الحادثة. و ينبغي لنا الآن أن نعرف الأصناف العليا التي تنضوي تحتها جميع الحقائق الموجودة في هذا العالم، و كل ما هو موجود حولنا.

أ) المقولات: لقد قسم أرسطو الموجودات إلى (عشر مقولات)، كل واحدة منها تقال على نوع خاص أعلى للوجود، لا ينحل إلى غيره، أي إنه قسم الموجودات إلى (عشر ماهيات) عامة، أو إلى (عشر أجناس) عليا. و هذا تقسيم علمي صوري، لأنه مستخلص من مختلف الصور التي يكون بها الكائن موجودا.

فالكائن يمكن أن يوجد في ذاته، فيكون (جوهرا)، أو في موضوع فيكون (عرضا). و في هذه الحالة الأخيرة، يمكن أن يكون وجوده بحسب صورته (كيفية)، أو بحسب مادته (كمية)، أو بحسب نسبته إلى غيره (إضافة)، أو بحسب مقارنته لغيره ذاتيا من حيث مبدؤه (فعلا) أو منتهاه (انفعالا)، أو خارجيا من حيث لا يبين مقداره (ملكا)، أو يبين مقداره من حيث مدته (زمانا)، أو من حيث مكانه دون اعتبار لمختلف أجزائه (مكانا)، أو مع اعتبار هذه الأجزاء (وضعا). و يمكن إجمال هذا في الجدول التالي:

الكائن
- موجود في ذاته .... الجوهر
- موجود في موضوع .... العرض
- مطلقا
  - من حيث صورته .... الكيف
  - من حيث مادته .... الكم
- بالنسبة إلى
  - طرف آخر .... الإضافة
  - شيء مقارن
    - ذاتي جزئيا
      - من حيث هو
        - مبتدأ .... الفعل
        - منتهي .... الانفعال
    - خارجي كليا
      - غير مقدر .... الملك
      - مقدر
        - بالمدة .... المتى (الزمان)
        - بالمكان
          - باعتبار الكل الأين (المكان)
          - باعتبار الأجزاء الوضع

إن هذا التقسيم للوجود بحسب حصر أنواع الأقوال التي يمكن أن تقال عليه، لا علاقة له بالتقسيم التحكمي الذي قسم إليه (كانط)(مقولات الفهم) في مقابل (مقولات الوجود) الأرسطية، و الذي استنتجه من ارتباط الموضوع بالمحمول في مختلف أنواع الحكم. بل إن التقسيم الأرسطي يطابق تقسيم أنواع الحكم إلى عشر (مقولات منطقية)، تعبر عن المحمولات التي يمكن أن تحمل على الموضوع. فإذا كان كل ما يمكن حمله حملا حقيقيا وجوديا على موضوع عيني، ينتظم في عشرة أصناف عليا، فإنه يجب أن يكون ذلك أمرا ممكنا أيضا بالنسبة إلى كل ما يمكن أن يكون موضوعا ما، و إلى جميع صور وجوده التي يمكن

أن تتحقق فيه. و مقولات الوجود الذي نعرفه و نفكر فيه بعقلنا الذي هو مرآة الوجود، يجب أن تكون مقولات الوجود كما هو في ذاته. لأن الوجود في الحالين، وجود واحد، إلا أنه منظور إليه من زاويتين مختلفتين: مرة من حيث هو وجود واقعي، و مرة من حيث هو وجود معقول. و نظام المنطق هو قبل كل شيء، نظام وجود.

ب) **الأعراض**: إن الجوهر من بين جميع المقولات، هو وحده المهيأ لأن يوجد في ذاته. أما المقولات التسع الأخرى التي تسمى أعراضا، فإنها لا توجد إلا في موضوع متجوهر، فهي تعرض له، و لذلك سميت أعراضا. لكن (العرضية) ليست نوعا بالنسبة إلى هذه المقولات التسع. إذ لو كانت نوعا لها، لما كانت أجناسا عليا. و السبب في ذلك، هو أن العرضية ليست متعينة في كل واحدة منها بفصل نوعي خارجي غير عرضي - كما هو شأن الناطقية التي هي خارجة عن الحيوانية لدى الإنسان - بل بمجرد تعبير أدق عن حقيقة واحدة، مثل (الكيف) فهو في كل شيء عرض، و ليس إلا عرضا، و لا تدل كلمة (الكيف) إلا على الطريقة التي هو بها عرض. فالعرض ليس معنى متواطئا، مثل الجنس، يتحقق بنفس الطريقة في جميع المقولات التي يتعين فيها بواسطة فصل نوعي خارجي. بل هو معنى مشكك، يتجوهر فيها بطرق مختلفة، لا جامع بينها إلا الوجود في موضوع.

ج) **الكيف**: و يراد به في الغالب، كل ما يقال على الموجود مما يعرض له. و هو عند القدماء أربعة أنواع:

- الملكة و الحال اللذان يكيفان الذات، إما في وجودها، و إما في عملها مع هذا الفارق، و هو أن الحال أشد حركة من الملكة.
- القوة التي هي مبدأ أعمال الذات. و عندما تكون ضعيفة، فهي تسمى ضعفا لا قوة.
- الكيفية الانفعالية التي تعقب أو تحدث تغيرا حسيا. فإذا كانت عابرة، سميت انفعالا. مثل الكيفيات الحسية المادية، من لون، و صوت، و رائحة، و طعم، و حرارة.

- الشكل الذي يتمثل في تعيين كمية الجسم، بحسب وضع مختلف أجزائه.

قال الجرجاني في تعريفاته: " الكيف هيأة قارة في الشيء، لا تقتضي قسمة و لا نسبة لذاته. فقوله: (هيأة)، يشمل الأعراض كلها. و قوله: (قارة في الشيء)، احتراز عن الهيأة غير القارة، كالحركة، و الزمان، و الفعل، و الانفعال. و قوله: (لا يقتضي قسمة) يخرج الكم. و قوله: (و لا نسبة)، يخرج [باقي] الأعراض [النسبية]. و قوله: (لذاته)، ليدخل فيه الكيفيات المقتضية للقسمة أو النسبة، بواسطة اقتضاء محلها ذلك.

و هي أربعة أنواع. الأول: الكيفيات المحسوسة. فهي إما راسخة، كحلاوة العسل، و ملوحة ماء البحر، و تسمى انفعاليات، و إما غير راسخة، كحمرة الخجل، و صفرة [الوجل]، و تسمى انفعالات لكونها أسبابا لانفعالات النفس. و تسمى الحركة فيها استحالة، كما يتسود العنب، و يتسخن الماء.

و النوع الثاني: الكيفيات النفسانية. و هي أيضا إما راسخة، كصناعة الكتابة للمتدرب فيها، و تسمى ملكات، أو غير راسخة، كالكتابة لغير المتدرب، و تسمى حالات.

و النوع الثالث: الكيفيات المختصة بالكميات. و هي إما أن تكون مختصة بالكميات المتصلة، كالتثليث و التربيع و الاستقامة و الانحناء، أو المنفصلة، كالزوجية و الفردية.

و النوع الرابع: الكيفيات الاستعدادية. و هي إما أن تكون استعدادا نحو القبول، كاللين و[الممراضية]، و يسمى ضعفا و لا قوة، أو نحو اللاقبول، كالصلابة و[المصحاحية]، و يسمى قوة."

و للكيفيات خواص تتميز بها. فهي أساس التماثل و التباين، و هي ذات أضداد، كما أنها قابلة للشدة و الضعف.

د) <u>الكم</u>: هو العرض الذي يقتضي الانقسام لذاته. فإذا اشتركت أجزاؤه في حدود، يكون كل واحد منها نهاية جزء و بداية جزء آخر،

كان الكم (متصلا)، و إلا كان الكم (منفصلا). و أساس الكم المتصل هو النقطة بالنسبة إلى الخط، و الخط بالنسبة إلى السطح، و السطح بالنسبة إلى الحجم. و أساس الكم المنفصل هو الوحدة.

- إن (الكم المتصل) عرض مغاير للجوهر الجسماني، على الرغم مما يقوله (ديكارت) و أتباعه الذين يجعلون ماهية الجسم متمثلة في امتداده. لأن الجوهر غير متعلق بالكم الذي قد يتغير نوعه دون أن يتغير الجوهر معه. فالفتاتة خبز، مثل الرغيف الكبير. لكن بدون الكم، فإن الجوهر الجسماني لا يكون له امتداد و لا أجزاء متمايزة. فيكون خارجا عن عالم الامتداد، لا بصورة عدمية فحسب، بل كذلك بصورة سلبية. لأنه عندئذ لا يكون متحيزا في المكان، و لا يصير ممتدا إلا بفصل هذا العرض الذي هو الكم الذي تستلزمه المادة الأولى التي يتكون منها الجوهر.

إن المتصل لا يتألف من عناصر غير منقسمة، هي النقط، و الخطوط، و السطوح، حسبما يكون الامتداد ذا بعد واحد، أو بعدين، أو ثلاثة أبعاد، ليس لها أي امتداد في نوعها. و لهذا فلا يمكن أن يحصل منها امتداد باجتماعها، إذ متى اتصل بعضها ببعض، اندمج بعضها في بعض. بل المتصل يتألف من أجزاء لا تتمايز من حيث الصورة إلا بالقوة، و إلا لم يتكون منها كل متصل.

- الكم المنفصل: و عندما نقسم (الكم المتصل) إلى أجزاء، نقدرها بواسطة وحدة كمية، فإننا نحصل على نوع آخر من الكم، هو (الكم المنفصل) الذي هو (العدد). فإذا عرفناه بأنه: " الكمية المتألفة من الوحدات. فلا يكون الواحد عددا." كما يقول الجرجاني في (تعريفاته). و عندئذ يجب اعتبار الوحدة مجرد مبدإ للعدد، مثلما أن النقطة هي مبدأ الخط. و إذا كان العدد كثرة مقدرة بنفس الوحدة، فإنه ينبغي التمييز بين الكثرة المقولية، و الكثرة المتعالية التي تشير إلى عدة أشخاص متمايزين، غير مشتركين في وحدة قياس، بل الوحدة في هذه الحالة تتحد بالشخص. و عندما أتحدث عن (مترين)، و هذا (عدد

مقولي)، فإني أقصد كميتين متساويتين في الطول فيما بينهما. لكنني عندما أتحدث عن كائنين هما (الله) و(آدم)، و هذا (عدد متعال)، فإني أقصد موجودين متمايزين، لا أسوي بينهما.

إن الكم المنفصل، عرض حقيقي موجود في الواقع، بقطع النظر عن اعتبارات ذهننا، لمجرد وجود عدة حقائق قابلة للتقدير بنفس الوحدة. و هو يستمد فصله النوعي من الوحدة الأخيرة التي تحدد العدد، و تشخصه الكائنات المتساوية التي يعدها. فتكون هذه الكائنات هي (المعدود). و يكون عددها بحسب الوحدات، هو العدد المجرد، أي العدد (العاد) الذي يتصوره عقلنا.

و أيا كانت الكمية متصلة أو منفصلة، فهي ذات خواص، منها:

- أنه لا ضد لها. فالنقطة، و الخط، و السطح، و الجسم، قد تتجمع في موضوع واحد، بينما الأضداد لا تجتمع. و(الثلاثة) مقومة لما فوقها و موجودة فيه، و متقومة مما تحتها الذي يوجد فيها. و الضد لا يقوم ضده.

- و أنه لا شدة فيها. فلا واحد من الأعداد أرسخ في العددية من غيره. فالثلاثة عدد، مثلما أن الألف عدد.

- و أنه يوجد علاقات مساواة بين الأشياء الممتدة و القابلة للعد.

- و إذا كانت عديمة الحدود، و قابلة دائما للزيادة و النقصان، فإنه لا يمكن أن تكون لا متناهية بالفعل.

فإذا كان الكم منفصلا: كان العدد محدودا بوحدته الأخيرة، و يكون العدد اللانهائي في آن واحد، كثرة مقدرة بالوحدة، لأنه عدد، و غير مقدر بالوحدة، لأنه لامتناه. و لهذا فإن الكثرة اللامتناهية، لا تكون إلا كثرة متعالية، هروبا من هذا التناقض.

و كذا الكم المتصل: فإنه لا يمكن أن يكون لامتناهيا بالفعل، لا باعتباره في جسم، حيث يكون متعينا بالصورة الجوهرية المتناهية، و لا بالاعتبار الرياضي، لأن الكمية غير المتعينة، أي اللامتناهية، لا يمكن تصورها، لانعدام الفصل النوعي الذي يميزها. ثم إن اللانهاية

التي يتحدث عنها الرياضيون، ليست سوى مقدار ما يقبل الزيادة و النقصان بلا قيد. فهي لانهاية بالقوة. و ينبغي تسميتها (باللامحدود).

هـ) الإضافة: هي ترتيب ما، بين شيئين أو أكثر. و يمكن أن يتحقق الترتيب بشكلين، فهو:

- إما تناسب بين مبدأين وجوديين، يتداعيان و يتكاملان، لكي يكونا في نظام ما، كائنا تاما. و في هذه الحالة، تمتزج الإضافة من الجهتين مع الوجود الناقص في هذين المبدأين، دون أن تضيف إليهما كيانا معينا. و هذا هو شأن جميع المركبات من الفعل و القوة، كما رأيناها في المخلوقات. فهي موجودة في جميع المقولات. و لهذا تسمى هذه الإضافة، إضافة متعالية. فهي كما يقول (ابن رشد): " تلحق جميع المقولات العشر. و ذلك أنها توجد في الجوهر كالأبوة و البنوة و المثل، و في الكم كالضعف و النصف و المساوي، و في الكيف كالشبيه و العلم و المعلوم، و في الأين كالمتمكن و المكان، و في المتى كالمتقدم و المتأخر، و في الوضع كاليمين و اليسار، و في أن يفعل و ينفعل كالفاعل و المفعول." (1)

- أو كيان خاص، ماهيته الربط بين موجودين متكونين. و هذا الضرب الخاص من الوجود، هو الإضافة المقولية، أي المقولة المقصودة ههنا. و هي كما يقول الجرجاني: " حالة نسبية متكررة بحيث لا تعقل إحداهما إلا مع الأخرى كالأبوة و البنوة." والمراد بالنسبة المتكررة ههنا، النسبة التي لا تدرك إلا بالقياس إلى نسبة أخرى، كالأبوة بالنسبة إلى البنوة، و العكس بالعكس.

و في كل إضافة يمكننا أن نميز بين أربعة أشياء:

① موضوع موجود بالفعل ـ ② طرف موجود بالفعل، متميز من الموضوع ـ ③ علة هذه الإضافة و أساسها، من كمية، أو فعل، أو انفعال ... ـ ④ الإضافة ذاتها، المتميزة عن هذا الأساس، و هي موجودة بقطع النظر عن ذهننا، كما يثبت ذلك نظام الطبيعة الذي لا ينشئه ذهننا، بل هو الذي يفرض نفسه على ذهننا.

و من خصائص الإضافة أنه: ① ليس لها ضد، و ليس فيها زيادة أو نقصان في الشدة - ② تقال بحسب الطرفين - ③ تضع الطرفين، و تشير إليهما معا في آن واحد.

و) الفعل و الانفعال: لعل الأفضل إرجاء دراسة هاتين المقولتين إلى دراسة فعل العلة الفاعلة فيما بعد.

ز) الأين: تشير هذه المقولة إلى ضرب من الوجود العرضي في الجسم المتحيز، عند اتصال أبعاده بأبعاد محله الذي هو مكانه الذي يوجد فيه. و في هذا الصدد يقول (ابن سينا): " حد المكان هو السطح الباطن من الجرم الحاوي المماس للسطح الظاهر المحوي." (2)

و محل الجسم هو سطح حاويه. فهو لا تحدده الجزيئات المادية التي تغلب عليها الحركة و التي تغلف هذا الجسم، بقدر ما يحدده وضعه بالنسبة إلى نقطة ثابتة، حقيقية أو مفترضة، بقطع النظر عن الخلاف حول نسبية الحركة و المكان. و الجسم الذي تحاذي أبعاده أبعاد محله، يكون متحيزا في هذا المحل. لكن يمكن أن يكون الموجود حالا في محل، دون أن يكون متحيزا فيه، مثل حلول النفس في الجسد، و مثل وجود الله في العالم دون أن يكون متحيزا فيه.

و أما المكان فهو محل جميع الأجسام. و هو أبعاد العالم المادي، المتصلة بحسب علاقات التباعد بينها. و أما بالنسبة إلى الأجسام العينية التي يتحدد مجموعها كما يتحدد كل واحد منها، فإن مكانها العيني يتحدد بحدودها. و يمكن عقلنا أن يحدد هذا المكان العيني بواسطة مكان ممكن، ينشأ مع الأجسام الممكنة التي يتصورها. و الحيز الذي نتخيل العالم محويا فيه حسب عادتنا في تصور الأشياء، يكون المكان الخيالي الذي هو مجرد كائن ذهني.

إن المكان العيني ليس هو عظم الله، كما ظن (نيوتن) الفيزيائي الإنكليزي، و الذي يعني لديه أن الماهية الإلهية لا تحدها حدود.

و ليس هو الخلاء، كما ظن (ديمقريطس) و(أبيقور)، لأن للمكان أبعادا.

و ليس جوهرا، ولا عرضا، ولا شيئا وسطا بينهما، كما زعم (غاسندي)، متميزا من الأجسام الممتدة. لأنه مجرد علاقات بين أبعاد.

و ليس مجرد تجاور لجواهر مادية، كما ظن (ليبنيتس)، لأنه لا يكون امتدادا.

و ليس مجرد صورة ذاتية لحواسنا الخارجية، كما ظن ذلك (كانط).

ح) الحال (أو الملك) و الوضع: هاتان مقولتان ترتبطان بالمكان. و ليستا هامتين حتى في نظر أرسطو نفسه الذي كان لا يذكرهما أحيانا في قائمة المقولات. و مع ذلك فإن الحال (أو الملك): " حالة تعرض للشيء بسبب ما يحيط به، و ينتقل بانتقاله كالتعمم و التقمص. فإن كلا منهما حالة لشيء، بسبب إحاطة العمامة برأسه و[القميص] ببدنه." كما يقول الجرجاني في (تعريفاته).

و أما (الوضع) فهو: " هيأة عارضة للشيء بسبب نسبتين: نسبة أجزائه بعضها إلى بعض، و نسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه كالقيام و القعود. فإن كلا منهما هيأة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض و إلى الأمور الخارجية عنه." كما جاء أيضا في (التعريفات) للجرجاني.

ط) المتى (أو الزمان): يقول (ابن سينا) في حد الزمان: " هو مقدار الحركة من جهة المتقدم و المتأخر". و هو في هذا يحذو حذو أرسطو الذي يحد الزمان بأنه (عدد الحركة بحسب المتقدم و المتأخر)، فهو الحركة المتصلة التي يقيسها العقل بآناتها المتعاقبة. و يفترض هذا القياس أن العقل يتصور المتصل الجاري المتعاقب، بجميع أجزائه معا، بحيث يمكنه أن يعد أجزاءه التي هي الآنات السابقة و اللاحقة. إذن فالزمان المقيس ليس أمرا حقيقيا إلا من حيث النظرة الكلية إليه. إذ لا يوجد لدى الموجود المتحرك إلا (الآن) الحاضر الذي يفصل الماضي الذي انقضى، من المستقبل الذي لم يأت بعد.

يتم تقدير الزمان بالاعتماد على الوحدات التي تقدمها الحركة المنتظمة، الظاهرة للعيان، الناجمة من دوران الأرض حول نفسها، و من دوران القمر حول الأرض، و من دوران الأرض حول الشمس. و هذه تقديرات أكثر موضوعية من التقديرات الذاتية الخادعة التي نجدها في انطباعاتنا عن انقضاء الزمان، بحسب أحوالنا الشعورية التي تختلف سرعتها و آثارها الحسنة أو السيئة و التي تتعاقب فينا، و في انطباعاتنا عن الحاضر الذي يختلف عن (الآن) الفيزيائي الذي لا يتجزأ، لأن شعورنا يضم في الحاضر أحوالا، مدتها أكثر من اثنتي عشرة ثانية.

و أما الزمان الخيالي الذي نتصوره مطلقا، متشاكلا، لانهائيا، خاليا من كل حركة، فذاك اصطلاح علمي مفيد من الناحية الذهنية، لكن لا أساس له في الواقع، حيث نجد أن الزمان تابع لموجود متحرك. و بالتالي فهو موجود ذهني.

---

1) تلخيص ما بعد الطبيعة. المقالة الأولى.
2) رسالة الحدود.

الباب الثاني

علل الوجود

الفصل الأول

أنواع العلل

إن فهم الموجود يكون بمعرفة أسباب وجوده، أي بمعرفة كل ما من شأنه أن يجعله على ما هو عليه، و أن يفسر وجوده، و ذلك بمعرفة مختلف العلل التي ساهمت في إيجاده.

أ) مسائل عامة: لو انطلقنا من النظر في قطعة نقد، لوجدنا أن وجودها قد توقف على أربعة أمور:

1) على صورة قطعة النقد التي تلقاها المعدن، بحيث لو لم يتلق المعدن هذه الصورة، لما كان قطعة نقد. و هذه هي (العلة الصورية).

2) على المادة التي ضربت منها، بحيث لو لم يوجد هذا المعدن، فإن قطعة النقد المعدنية هذه، لم تكن لتضرب و لا لتوجد. و هذه هي (العلة المادية).

3) على العامل الذي ضرب قطعة النقد هذه، بحيث لو لم يحول أحد المعدن إلى قطعة نقدية ذات نقوش معينة، لم تظهر للوجود. و هذه هي (العلة الفاعلة).

4) على غرض من ضرب قطعة النقد هذه، بحيث لو لم يقصد إلى غاية معينة، ما كان ليضربها، و ما كانت لتوجد. و هذه هي (العلة الغائية).

و معنى كل هذا، أن قطعة النقد قد توقف وجودها، أو صيرورتها، على هذه العوامل الأربعة، التي شارك كل واحد منها بطريقة معينة في وجودها. فهذه الأمور كلها علل بطرق مختلفة، كل واحدة منها تؤثر على القطعة النقدية كلها بطريقتها الخاصة، بحيث لا يمكن للعلة الواحدة أن تحل محل علة أخرى، أو أن تغني عن سائر العلل الأخرى.

و يلزم مما تقدم، أن العلة التي تؤثر تأثيرا إيجابيا على وجود المعلول أو صيرورته، تعني أكثر مما يعنيه:

1) المبدأ: الذي لا يمارس بالضروة تأثيرا إيجابيا، بل يمكن أن يكون مجرد منطلق، مثل النقطة التي هي مبدأ الخط، و مثل الوحدة التي هي مبدأ العدد ... الخ. و على هذا الأساس، تكون كل علة مبدأ، و ليس كل مبدإ علة.

2) المقدم: الذي هو أمر يحصل أو يدرك قبل أمر آخر يسمى تاليا، قد لا يكون له أي تأثير علي، مثل الليل و النهار، كما توهم بذلك (مغالطة الطرد) التي تقول: الحاصل بعد الشيء حاصل به.

3) الشرط الضروري: الذي هو أمر لازم لعمل العلة الفاعلة، لكنه لا تأثير له على المعلول. فهو يزيل العائق الذي يعوق العلة الفاعلة عن ممارسة تأثيرها، مثل فتح مصراعي النافذة أمام أشعة الشمس لإنارة البيت. و مثل الاستقامة التي ترفع الحواجز الخلقية التي تحول بين المرء و قبول الحجج التي تثبت وجود الله.

4) المناسبة: التي هي مجرد حالة مواتية، تقوم فيها العلة الفاعلة بفعلها.

ب) **تقسيم العلل الأربع**: تنقسم العلل الأربع إلى فئتين: إحداهما تضم العلة المادية و العلة الصورية اللتين تشاركان في إحداث المعلول

بإعطائه حقيقتهما. و لذلك فهما (علتان ذاتيتان). و الفئة الأخرى، تضم العلة الفاعلة و العلة الغائية اللتين تبقيان متميزتين من المعلول، و تسميان (علتين خارجيتين).

و هناك فئتان من العلل المادية و الصورية:

1) في الكل الجوهري : - العلة المادية = المادة الأولى
- العلة الصورية = الصورة الجوهرية.

2) في الكل العرضي: - العلة المادية = الجوهر(المادة الثانية في الأجسام)
- العلة الصورية = الصور العرضية.

فالعلة المادية: هي الموضوع الدائم القابل لكل تغير فيزيائي، سواء أكان عرضيا أو جوهريا، و الذي تستخرج منه الصورة التي يستطيع تلقيها و الاحتفاظ بها. إلا أن النفس البشرية ليست مستخرجة من قوة الجسم. فعلى الرغم من وجودها فيه، فهي ليست خاضعة له خضوعا كليا.

و أما العلة الصورية: فهي الفعل الذاتي، الجوهري أو العرضي، الذي يحدد و يعين العلة المادية، مكونا معها موجودا من ماهية معينة جوهرية.

و تلحق بالعلة الصورية (العلة النموذجية) التي هي صورة المعلول، و فكرته في ذهن العلة الفاعلة، و الموجودة في ذهن الفاعل وجودا لاماديا، قابلا للتقليد و للتبليغ، بقطع النظر عن الزمان و المكان.

إن العلة الصورية موجودة لاوجودا واقعيا في عالم أفضل، هو عالم المثل كما ظن (أفلاطون)، بل هي موجودة في العلة الفاعلة الرئيسية على شكل (فكرة). و لهذا فإن العلل الفاعلة غير العاقلة، العاجزة عن تكوين الأفكار، هي موجودات ناقصة، يقتصر دورها على أن تكون أدوات معدة للعمل من غير شعور، و وفقا لخواصها الطبيعية التي تكون قد تلقتها من العلة الرئيسية العاقلة، و معدة لأن

تحقق في معلولاتها الفكرة التي توجه هذه العلة الرئيسية لممارسة نشاطها، و لأن تحقق الغاية التي تحركها.

لكن ينبغي أن لا ننسى أن (العلة النموذجية) ليست هي في ذاتها، ذاتية. فهي في الغالب ترد إلى العلة الفاعلة، لأن هذه العلة الفاعلة تعطيها أساس نشاطها، أو ترد إلى العلة الغائية، لكون هذه العلة الغائية تحدد و تعين لها طريقة تحقيق الغاية.

إن العلتين الذاتيتين تمارسان عليتهما، بتبادل حقيقتهما. و من حقيقتهما يتكون المعلول المركب. و يجب توفر شرطين لكي تمارسا هذه العلية المتبادلة، و هما:

1) أن تعطي العلة الفاعلة المادة الصورة، بإخراج الصورة من المادة التي تتضمنها بالقوة (و هذا باستثناء النفس البشرية التي هي من خلق الله)، و بجعلها كذا و كذا، إما جوهريا و إما عرضيا.

2) أن تكون المادة مستعدة لقبول هذه الصورة، و للاحتفاظ بها. و هكذا فإن الحديد الصلب، يجب أن يذاب و أن يبرد لكي يتخذ صورة السيف، ثم لكي يحتفظ بها. بينما الماء لا يمكنه أن يتخذ هذه الصورة.

ج) <u>العلة الفاعلة</u>: يعرفها أرسطو بأنها " الشيء الذي منه المبدأ للتغير و الهدوء. مثال ذلك أن المشير سبب [إن هو أشار بالحركة] و كذلك الأب للابن. و بالجملة الفاعل للمفعول. و المغير للمتغير." (1)

و بعبارة أخرى: هي ما يؤثر بفعله على حصول شيء أو على وجوده. و تتمثل عليتها في فعلها.

و بحسب وجهة النظر هذه، فإنه يمكننا أن نميز العلل الفاعلة:

1) من حيث اقترانها بالمعلول. فتكون العلة الفاعلة:

- (ذاتية): متى كان المعلول مطابقا للفاعلية الطبيعية للعلة.

- (عرضية): و ذلك عندما يكون المعلول الحاصل، ناجما من ظرف عارض بصاحب فعل العلة، إما من جهة العلة، و إما من جهة المعلول.

و من الأمثلة الشائعة على العلية العرضية، المعلولات التي تنسب إلى (المصادفة). و ذلك عندما يقترن المعلول الطبيعي لعلة، بمعلول علة أخرى، بصورة غير متوقعة. فعندما يجد إنسان يحرث الأرض، كنزا بالمصادفة، فإن المعلول الطبيعي لفعله، هو تقليب الأرض، لكن في هذه الأرض المحروثة يوجد وعاء فيه مال، اكتشفه هذا الإنسان بحراثته الأرض. فاكتشاف الكنز معلول عرضي غير مقصود، نجم من التقاء فعل هذا الفلاح بمعلول علة أخرى، هي الإنسان الذي دس الكنز في هذه الأرض.

إذن فالمصادفة ليست سوى التقاء غير مقصود، يحصل بين نتائج نشاط سلسلتين من العلل الفاعلة الجزئية المستقلة. فلا تكون المصادفة إلا بالنسبة إلى من يجهل السلسلتين هاتين، و يجهل كذلك اتجاههما. و يلزم من هذا أنه لا مصادفة بالنسبة إلى علم الله الذي هو علم أزلي.

و ههنا يجب أن نلاحظ أن (العالم لا يمكن أن يكون من عمل المصادفة). لأن المصادفة ليست كائنا مؤثرا، بل هي تفترض وجود علل حقيقية تتلاقى فعاليتها. و لأن معلولات المصادفة، هي في جوهرها لقاءات عرضية، تفقد الطابع الثابت الدائم و الدوري أحيانا، الذي تبدو به جملة الموجودات التي يتألف منها العالم بانتظامها و اطرادها.

2) من حيث تبعيتها. فتكون العلة الفاعلة:

ـ (رئيسية): و هي التي تحدث المعلول بفعلها الخاص.

• و تكون (أولى) مستقلة عن أية علة أخرى في ممارسة فعلها. و هذه العلة لا تصدق إلا على الله.

• و تكون (ثانية) تابعة لعلة أو لعلل أخرى في ممارسة فعلها، لكي تنتقل من القوة على التأثير إلى فعله. و هي تصدق على جميع العلل المخلوقة.

ـ (أداتية) أو آلية: و هي التي تحدث مفعولها بتأثير من علة رئيسية، تجعلها مع ممارسة فعلها الطبيعي، تحدث معلولا أعلى من

فعلها الطبيعي. مثال ذلك أن القلم بإمكانه أن يحمل قطرة مداد، و أن يصبها على ورقة يحتك بها، أما أنه يمدد هذه القطرة على الورقة، بحيث يكتب كلمات و يعبر عن أفكار، و يفعل فعلا أعلى من فعله الطبيعي، فإن هذا فعل لا تستطيعه إلا يد كائن عاقل. فالعلة الآلية، أو الأداتية، تمارس بالإضافة إلى فعلها الطبيعي، فعلا آليا سببه العلة الرئيسية التي تظهر تأثيرها المؤقت عليها بحركة طبيعية تفوق الحركة التي تستطيعها وحدها، بحيث تحدث معلولا أرفع منها. و يحصل هذا المعلول بكامله من العلة الرئيسية و من العلة الأداتية، على أساس أن العلة الأداتية خاضعة للعلة الرئيسية، و ليست مقارنة لها فقط.

3) من حيث كمالها. فتكون العلة الفاعلة:

- (تامة): تحدث في رتبتها كل المعلول.

- (ناقصة): تحدث المعلول بفضل اقترانها بعلة أخرى من نفس الرتبة، مثل اشتراك حصانين في جر عربة واحدة.

- (متواطئة): تحدث معلولا من نوعها. و يقتصر فعلها في ذلك على نقل صورة، هي تتمتع بها ماديا أو ذهنيا، إلى ذات أخرى، نتيجة لاستعداد عرضي في الزمان أو في المكان. و لهذا فهي خاضعة لعلة أخرى، من أجل ممارسة فعلها. إذ لو كانت تحدث الماهية التي تنقلها لغيرها، إحداثا كليا، لكانت علة نفسها، و في هذا تناقض. إذ هي موجودة بحسب هذا الضرب من الوجود. مثال ذلك أن الكرة المتدحرجة، تدحرج كرة أخرى. و الجسم الحار يسخن جسما آخر. و الحيوان يلد كائنات من نوعه.

- (مشككة): تحدث بنشاط صورتها الطبيعي، معلولات مماثلة لها من دون شك، لكن من رتبة أدنى، و متوقفة عليها توقفا جوهريا. فلا يوجد في المعلول إلا مشاركه في كمال العلة، بحيث لا يمكن نسبة هذا الكمال إلى العلة و المعلول بشكل متواطئ، بل بحسب تناسب معين.

فالعلة المشككة التي يمكنها أن تحدث عدة معلولات من أنواع مختلفة، تسمى (علة كلية)، في مقابل (العلة الجزئية) التي هي العلة المتواطئة. فالله مثلا، علة كلية، بينما الشمس علة جزئية لا غير.

- (علة مصيرة): تقتصر على نقل صورة جوهرية أو عرضية تملكها، إلى كائن آخر يمكنه بعد ذلك أن يحتفظ بها، بالاستقلال عن تأثير العلة الناقلة فيه. مثل النحات بالنسبة إلى التمثال، و الأب بالنسبة إلى الابن.

- (علة موجدة): و هي علة جوهرية مستمرة، يتوقف عليها وجود المعلول بالفعل. مثل الله بالنسبة إلى الخليقة، و الشمس بالنسبة إلى ضوئها، و البرق بالنسبة إلى الرعد. و بهذا يمكن أن تكون العلة الموجدة، علة أولى، كما هو الشأن بالنسبة إلى الله، أو علة ثانية، كما هو الشأن بالنسبة إلى إيجاد الشمس للنور، و البرق للرعد.

- (علة كاملة): تبلغ في فعلها الكمال الذي من طبيعتها أن تعطيه كائنا آخر.

- (علة مهيئة): و هي التي تقتصر على إعطاء الكائن استعدادا، يقتضي لذاته بلوغ كماله. كما هو شأن الأبوين بالنسبة إلى ما يتولد منهما.

د) <u>وجود العلة الفاعلة</u>: إن واقعية العلل الفاعلة، كما هي موجودة في العالم، و ضرورتها العامة لتفسير وجود كل ما ليس موجودا بذاته و لا دائما، على الرغم من كون هذه الواقعية و هذه الضرورة واضحتين للعيان، و يسلم بها عامة الناس، فإن بعض الفلاسفة، و لا سيما المحدثين منها، قد أنكروها.

- فالتجريبيون ينكرون واقعية العلل الفاعلة، مثلما ينكرون وجود الجوهر. و قد تحدى في هذا الشأن (هيوم) Hume (1711 ـ 1776م) جميع النظار، قائلا: " و خلاصة القول أنه يمكننا أن نستخلص أن من المستحيل أن نبين من خلال حالة واحدة، المبدأ الذي توجد فيه القوة و القدرة الفعالة للعلة. فألطف الأذهان و أكثرها شيوعا بين الناس،

كلاهما متوقفان في هذا الأمر. و إذا رأى أحد أنه ينبغي دحض هذا القول، فهو ليس في حاجة إلى أن يتعب نفسه في ابتكار استدلالات طويلة، بل يجب عليه فورا أن يبين لنا مثال علة، نكتشف فيها القدرة أو المبدأ الفاعل" (2). و هو يبرر إنكاره، بأن التجربة الداخلية و الخارجية، هي مصدرنا الوحيد لمعرفة الواقع، و هي لا تظهر لنا إلا ظواهر متعاقبة بصورة دائمة أو غير دائمة، و لا تكشف لنا عن أي رابطة علية. ففكرة العلية عنده ليست إلا وهما، يولده في أذهاننا التعود على رؤية ظاهرتين تتعاقبان باطراد، فننتقل في ذلك و بصورة لاشعورية من تعاقب بين الظواهر ذي طبيعة نفسانية، إلى اقتران وجودي بينهما. مثال ذلك أني أشعر أني عازم على رفع ذراعي، ثم أني أرفعها دون أن أشعر بالكيفية التي تحدث بها إرادتي الفعل، و دون أن أشعر بـ(السيال العلي) الذي هو ليس معطى تجريبيا. و بالتالي، فليس هناك علل فاعلة حقيقية. و ليس لمبدإ العلية الذي يؤكد على ضرورة هذه العلل الفاعلة بالنسبة إلى الكائنات الحادثة، أية قيمة في ميدان الواقع.

- و العقلانيون على الرغم من إقرارهم مبدأ العلية كقانون تترابط به الظواهر في أذهاننا، فهم ينكرون أن يكون له أي بعد وجودي. و يعتبره (كانط) مقولة ذاتية في ذهننا، تصلح لعالم (الظواهر). لكن لا يجوز استعمالها في عالم (النومينات)، أي الأشياء في ذاتها.

هذا ما يقوله خصوم العلة الفاعلة. إلا أن الأرسطيين يقولون إننا نستطيع أن نثبت أولا، وجود العلل الفاعلة، و أن نثبت ثانيا، ضرورتها العامة لتفسير كل ما يطرأ عليه الوجود.

1) إن وجود العلل الفاعلة الواقعية تثبته:

- <u>التجربة الداخلية</u>: التي تشهد بوضوح لا مرد له، أننا نحدث بعض الحقائق، إما في أنفسنا، مثل الأفكار و الإرادات، و إما خارج أنفسنا عندما نعين غيرنا، أو نحرك شيئا، أو عندما نكتب شيئا. فهذه الحقائق لا ندركها بعد عزمنا عليها فحسب، بل ندركها متولدة من

عزمنا. كما ندرك أن الأشياء الخارجية تحدث فينا بعض التغييرات الواقعية.

- التجربة الخارجية: التي ترينا أن الأشياء حولنا تتغير، تغيرا جوهريا أو عرضيا، تبعا لفعالية أشياء أخرى، مثل القلم الذي أكتب به، و المصباح الذي ينير القاعة، و النار التي تحرق الحطب... الخ.

و مما لا جدال فيه، أن الحواس الخارجية لا تدرك الرباط العلي.

و ينبغي أن نقول: و لا الإحساس الباطني في التجربة الداخلية يفعل ذلك. بل العقل في الحالين هو الذي يدرك وراء المعطيات الحسية، هذا الرباط العلي المتمثل في علاقة التبعية في الوجود، و الذي تبرزه صورة المعطيات الحسية. فالعقل أمام السوابق المتعددة هو الذي يميز، لأول وهلة أحيانا، و في الغالب بعد استدلالات دقيقة، و أحيانا بالخطإ، العلة أو العلل الواقعية التي يتعرفها عادة بمناسبتها للمعلول أو مشابهتها له.

و يبدو أن الإنسان يستمد فكرة العلية، من العالم الخارجي الذي يدركه قبل أن يدرك (أناه) الذي لا يتميز لديه إلا فيما بعد، بالتفكير في أعماله المعرفية المباشرة.

و بهذا ينحل في رأي الأرسطيين اعتراض (هيوم) الذي يقول: إني لا أحس بالكيفية التي تحرك بها إرادتي ذراعي، إذن فإرادتي لا تحرك ذراعي. ففي المقام الأول، ليس من الضروري أن نعرف كيفية حدوث الواقعة لكي نتأكد من واقعيتها. ثم إن الرابطة العلية التي تدل على التبعية في الوجود الذي يجمع بين المعلول و العلة، ليست أمرا تدركه الحواس، بل هي مدرك عقلي، لا يحصله إلا العقل الذي يستطيع أن يتصوره في المعطى الحسي.

2) إن ضرورة العلل الفاعلة لكل ما يطرأ عليه الوجود، أمر يدركه العقل، و لا يمكنه أن ينفك عنه. فلا شك أن التجربة الحسية هي دائما تجربة إدراكية جزئية. و هي بذلك تقدم لنا عليات فاعلة عينية، و لا تكشف لنا فيها عن أي ضرورة كلية. لكن العقل عندما يكتسب

بالتكرار فكرة العلاقة العلية، فإنه على الفور يدرك ضرورتها في كل ما يطرأ عليه الوجود، و في كل ما يحدث. إذ لكل موجود علة أوجدته. و إذا كان موجودا في الواقع، فلا بد أن له علة واقعية أوجدته. ثم إذا كان الوجود أمرا طارئا عليه، فهو لم يوجد نفسه، و إلا كان موجودا دائما كما هو شأن الإله. و لا يمكنه أن يوجد نفسه، لأن هذا يستلزم أن يكون موجودا قبل أن يوجد نفسه، و هو تناقض صارخ. و لهذا لا بد أن يكون غيره هو الذي أوجده، من حيث هو علة فاعلة، أولى أو ثانية.

و هكذا يتبين أن مبدأ العلية يحصل لدينا، لا بالتحليل التأملي للحالة الخاصة التي تكتسبها الأشياء بسبب تأثير عقلنا فيها، كما ظن ذلك (كانط)، بل يرى الأرسطيون أننا نستخلص مبدأ العلية من الاعتبار الموضوعي للموجود من حيث طروء الوجود عليه، و من حيث أن العقل يجد أنه يتلقى الوجود من موجود آخر. و بالتالي فهو مبدأ ينطبق انطباقا مشروعا على كل ما يطرأ عليه الوجود، أي على كل حادث. و هذه حقيقة بينة بذاتها، لا تحتاج إلى دليل. و يمكن فقط بيانها بتحليل فكرة الموجود الحادث.

إلا أنه ينبغي التسليم للوضعيين بأن من الصعب في أغلب الأحيان، تمييز العلة الفاعلة الحقيقية، من بين العديد من المقدمات التي تسبق الكائن أو الواقعة. لكن صعوبة تمييز العلة، لا يستلزم نفي العلة أصلا.

هـ) <u>العلية الفاعلة لدى المخلوقات</u>: لقد نفى بعض الفلاسفة عن المخلوقات كلها، العلية الفاعلة، و قصروها كلها على الإله. و أشهر من صرح بذلك من المسلمين، (الإمام الغزالي)(450 - 505 هـ) الذي قال: " إن الوجود عند الشيء، لا يدل على أنه موجود به." بعد أن رد قول من يقول: " إن فاعل الاحتراق هو النار فقط، و هو فاعل بالطبع لا بالاختيار. فلا يمكنه الكف عما هو طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له. و هذا مما ننكره. بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن،

و التفرق في أجزائه، و جعله حراقا أو رمادا، هو الله، إما بواسطة الملائكة، أو بغير واسطة. فأما النار و هي جماد، فلا فعل لها." (3)

و قد رد على الإمام الغزالي رأيه هذا، (الإمام أحمد بن تيمية) (661 ـ 728 هـ) بالتلميح إليه، فقال: " و من قال إن قدرة العبد و غيرها من الأسباب التي خلق الله تعالى بها المخلوقات، ليست أسبابا، أو إن وجودها كعدمها، و ليس هناك إلا مجرد اقتران عادي كاقتران الدليل بالمدلول، فقد جحد ما في خلق الله و شرعه من الأسباب و الحكم." (4)

أما (ابن رشد)(520 ـ 595 هـ) فقد اختار في رده على الإمام الغزالي، الحجة المنطقية، فقال: " فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل. و صناعة المنطق تضع وضعا أن ههنا أسبابا و مسببات، و أن المعرفة بتلك المسببات لا تكون على التمام، إلا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الأشياء، هو مبطل للعلم و رفع له. فإنه يلزم ألا يكون ههنا شيء معلوم أصلا علما حقيقيا. بل إن كان فمظنون. و لا يكون ههنا برهان و لا حد أصلا. و ترتفع المحمولات الذاتية التي منها تأتلف البراهين. و من يضع أنه و لا علم واحد ضروري، يلزمه ألا يكون قوله هذا ضروريا." (5)

و قد اشتهر من الأوروبيين بهذا الرأي النافي للعلية الفاعلة على المخلوقات، (ليبنيتس) (1646 ـ 1716م) الألماني، و(مالبرانش) (1638 ـ 1715م) الفرنسي. فعرف عن الأول أنه لا ينسب إلى (موناداته) إلا علية داخلية. و أما الثاني، فقد بنى حجته على التصور الديكارتي للجوهرين المتباينين: النفس المفكرة و الجسم الممتد اللذين لا يمكن أن يؤثر أحدهما في الآخر، معتقدا أن كل إحداث خلق، و أن نسبة الفعل إلى المخلوق، يطعن في قدرة الإله المطلقة. و من هنا استنتج أن الإله هو وحده العلة الفاعلة الحقيقية التي تقدم لها المخلوقات، المناسبة للفعل و التأثير. مثال ذلك أن الإله يتخذ من حركة يدي، مناسبة لتحريك القلم. و لهذا أطلق على مذهبه، مذهب

المناسبة Occasionnalisme . و هو ليس بعيدا من (مذهب الكسب) عند الأشعرية الذين يلحق بهم خصمهم وصمة الجبرية بسبب ذلك.

مناقشة: لكن المشائين القدماء و المحدثين يرون أنه على الرغم من أن المخلوقات ليست سوى علل ثانية، لكون الإله وحده هو العلة الأولى غير المعلولة، فإن المخلوقات تتمتع بالعلية الفاعلة. و ذلك لأن:

1) التجربة: تبين لنا، مما لا يدع مجالا للشك، أننا نؤثر في أنفسنا و في غيرنا، و أننا نتأثر بأفعال غيرنا، و أننا نعتبرهم مسؤولين، متى كانوا عقلاء، تتوفر فيهم شروط المسؤولية.

2) العقل: يجد أن المخلوقات تصير غير مفهومة، لو كانت خواصها و أفعالها التي يتكون منها النظام الطبيعي الذي يسود العالم، لا موجب لها و لا تأثير لها.

3) مذهب المناسبة: لو كان صحيحا، لترتبت عليه نتائج فاسدة: منها (الحضور الإلهي في كل شيء) Ontologisme (6) ، بحيث يكون علمنا بالأشياء متوقفا على علمنا بالإله. لأنه إذا لم تستطع المخلوقات أن تؤثر فينا لكي نعلم بها، و تعرفنا بذواتها، فنحن نعلم بها و نعرف ذواتها من خلال علمنا بالإله. و هذه هي (نظرية الرؤية في الإله) Vision en Dieu التي نادى بها (مالبرانش)، و التي تخالف ما نعرفه من (علم النفس) عن الطريقة التي يعرف بها عقلنا موضوعاته.

و منها (الريبية)، إذ يصبح العلم بالأشياء مستحيلا، لو لم تكن المعلومات التي تحدد بها طبيعة الكائنات، نتيجة لأفعالنا العقلية.

و منها (الجبرية). إذ لو كانت أفعالنا هي حقا أفعال الإله وحده، لما كنا أحرارا مخيرين، ولكان الإله هو فاعل الشرور و الآثام التي نقترفها. و هذا رد سبق للمعتزلة أن استعملوه ضد الجبرية و ضد الكسبيين الأشاعرة. و لم يستطع (مالبرانش) أن يتجنب التناقض الذي شعر به، عندما بدا له أن المخلوقات تقترف الآثام لأنها هي التي توقف الحركة التي طبعها الإله فيها نحو الخير و الحق. إذ هو في هذه الحالة

ينسب إلى المخلوقات قدرة، تغلب القدرة الإلهية. و هو أمر لا يقره مؤله.

و منها (وحدة الوجود). إذ ما دام مقررا أن الفعل يعرب عن طبيعة الفاعل، فإذا كان الإله هو وحده الذي يفعل، فإنه يلزم من هذا أنه هو وحده الموجود. و قد اعترف (مالبرانش) قائلا: " إني أحيل إلى الاعتقاد بأني جوهر أزلي، و بأني أشارك في الوجود الإلهي، و بأن مختلف أفكاري كلها ليست سوى أحوال للعقل الكلي". و في هذا حومان حول وحدة الوجود.

و كل الحجج المستعملة ضد الفاعلية لدى المخلوقات، هي في الحقيقة مجرد شبهات. إذ إحداث الإنسان لشيء، ليس خلقا له، ما دام مجرد تغيير لشيء موجود من قبل. كما أن قدرة الإله لا تنقص منها شيئا، علية المخلوقات حتى البشرية منها التي تتمتع بحرية الاختيار، بل إن قدرة الإله المطلقة تتجلى أكثر، متى لم يكن مجرد فاعل أفعال في الأزل، بل فاعل فاعلي الأفعال.

و معنى هذا أن الفاعل الطبيعي ليس عديم الفعالية، بل هو غير قادر على أن يستقل بإحداث معلوله، لأنه علة ثانية. و لهذا فهو في حاجة إلى دفع و مساندة من (العلة الأولى). لكن الفاعل الطبيعي يبقى مع ذلك، هو العلة الجوهرية لعملية توليد الأفعال التي تؤدي إلى تحويل شيء من الأشياء الطبيعية، تحويلا جوهريا أو عرضيا.

و) <u>عمل العلة الفاعلة</u>: إن العلية الفاعلة كما تجري لدى المخلوقات، تتمثل في كون موجود يسمى محركا و فاعلا و قوة فاعلة أو علة فاعلة، يغير جوهريا أو عرضيا بفعله، موضوعا يسمى متحركا و منفعلا و قوة منفعلة، تغييرا هو المطلوب المحدث. و هي تفترض تمييزا حقيقيا و لو جزئيا، بين الفاعل و المنفعل. ذلك لأن متلقي كمال لم يكن يملكه، لا يمكن في نفس الوقت و بنفس المعنى أن يكون هو معطيه، بحجة أنه يتمتع به. و إذا كان لا جدال في أن الكائنات الحية تملك خاصة التحرك التلقائي الذاتي، فذلك في الحقيقة

إنما هو أمر جزئي، و بالنسبة إلى جزأين متمايزين يحصل بهما وجودها. إذ في الإنسان مثلا جزء متحرك هو الجسم، و جزء محرك هو النفس.

و من أجل توضيح فكرة العلية الفاعلة، ينبغي لنا تتبعها لدى الفاعل، و لدى الموضوع، و خلال ممارستها، و من حيث شرطها المسبق و هو الاقتران.

1) <u>لدى الفاعل</u>: إن نشاط الكائن يدل على تأثيره. و لهذا فإن العلل المخلوقة، إنما تؤثر بحسب طبيعتها. فهي تعطي الموضوع الكمال الجوهري أو العرضي لديها، إما بطريقة متواطئة أو بطريقة مشككة.

إلا أن المخلوقات لا تتمتع إلا بكمال محدود، تمثله ماهياتها الجوهرية أو العرضية. فليس باستطاعتها إلا نقل هذه الكمالات إلى موضوعات موجودة من قبل و مستعدة لقبولها، و ذلك بأن تكون عللا (مصيرة) للصور الجوهرية أو العرضية التي تجري على هذه الموضوعات، مثل تحويل الملح، و ولادة إنسان، و نحت تمثال، و تسخين شيء ...الخ.

و يلزم من هذا أن الله وحده هو الموجود الكامل، الحق، و هو وحده الذي يحدث الموجود من حيث هو موجود، و هو وحده الذي يستطيع أن يوجد شيئا من لا شيء. و بالتالي فهو وحده الذي يستطيع أن يخلق.

و قد يقال إن التجربة فيما يبدو، تكذب القول المأثور (فاقد الشيء لا يعطيه) أو(لا شيء يعطي ما لا يملك). إذ ما أكثر العوامل الطبيعية التي تحدث معلولات ليست موجودة فيها. فالشرارة الكهربائية المنطلقة في مفاعل غازي (Eudiomètre) مملوء بالأوكسجين و الهيدروجين بالنسبة القانونية، تحدث فيه ماء. و الصدمة تولد الحرارة. و الفاعل الواحد يحدث معلولات متضادة، مثل النار التي تذيب الزبدة و تجمد البيضة.

و الحقيقة أن هذا الاعتراض و مثله، يرفع إلى درجة العلة الوحيدة التامة، ما هو مجرد علة جزئية، و علة مهيئة، و ما قد يكون مجرد شرط، و يتناسى تدخل علل أخرى تتظافر على إحداث معلول مشترك واحد، و تفسر المعلول، مثل الألفة الكيميائية بين مختلف العناصر، و تحريك هذه العناصر، و تسخينها ...الخ. و هكذا، فإن تأثير العلل العليا، يجري على معلولات مختلفة. فالنار التي لها خاصة تسخين جزيئات الزبدة و البيضة، يكون لها تأثير عرضي بسبب خواص كل من هذين الجسمين. و لذلك فهي تحرر جزيئات الزبدة التي تتحرك عندئذ حركة كانت مشلولة، و تفعل عكس ذلك بالنسبة إلى جزيئات البيضة. و تركيب الماء في المفاعل الغازي، تتحكم فيه خواص العنصرين الداخلين في التركيب، و التحريض الكهربائي يدخل في توفير الشروط المناسبة لإيجاد الألفة بين العنصرين من حيث هو علة مهيئة.

و هكذا يتبين أنه أيا كانت تفاصيل التفسير العلمي، فإن القول المأثور يبقى صحيحا. فلا شيء يحدث دون أن يكون موجودا بصورة قطعية أو كاملة، في العلة التامة، بجميع أجزائها.

2) في الموضوع: يجب أن يكون الموضوع متميزا من الفاعل، كما يجب أن يكون قابلا لتأثيره، و خاصة عندما تكون العلة ضعيفة. فالنسمة الخفيفة التي تحرك ورقة، لا تزعزع قضيبا من الحديد. ثم إن كمال التأثير لا يحده ضعف العلة فحسب، بل يحده أيضا عدم قابلية الموضوع الذي يتلقى التأثير.

و هناك شرط عام لاستعداد الموضوع لتلقي التأثير، هو أن لا يماثل العلة في نوعية ما يتلقاه منها. إذ العلة لا تؤثر في مثلها. فلا يمكنها أن تصير الموضوع إلا ما لم يصره. فالجسم الذي حرارته 100°م ، لا يغير حرارة جسم حرارته 100°م.

و هذا مجرد تطبيق لحقيقة أصبحت مقررة في الفيزياء الحديثة، هي أن حصول تأثير بين جسمين، يقتضي عدم تساويهما في الطاقة.

و من المتعارف عليه لدى كثير من العلماء المؤيدين لفكرة تناقص الطاقة، أن عدم التساوي هذا يتزايد باستمرار، نتيجة للاإنعكاسية قسم من الطاقة المستهلكة. و هكذا يتزايد في العالم، ما سماه الألماني (كلوزيوس) Clausius (1822 - 1888م) "انتكاس الطاقة" Entropie و هو الذهاب التدريجي إلى حالة من التوازن التام بين جميع الأجسام، لا يمكن معه أن يؤثر جسم في جسم.

3) في ممارسة الفاعل لعليته: إن الفاعل المخلوق المزود بأعراضه الفاعلة التي هي خواصه، و بملكاته إن كان حيا، لا يصير علة بالفعل إلا بكمال عرضي، هو مقولة الفعل. و هو فعل يسمى (لازما) أو(متعديا) حسبما يتحقق في الفاعل ذاته الذي يكون عندئذ كائنا حيا، أو في موضوع خارجي. و بما أن هذا الكمال هو كمال عرضي لدى المخلوق، نظرا لكونه ليس متحققا بالفعل في موضوعه، و ليس فعلا متعينا، فإنه يجب عليه أن ينتقل من القوة إلى الفعل. و يكون من أجل هذا الانتقال في حاجة، كما رأينا ذلك من قبل، إلى تأثير قوة عليا، أي إلى تحريك سابق من قبل العلة الأولى.

و إذا كانت العلة المخلوقة مضطرة إلى التغير من أجل القيام بالفعل، و إلى اكتساب فعل عرضي لم تكن تملكه من قبل، فذاك لأنها (علة ثانية)(معلولة)(ناقصة)، و ليس لأنها في ذاتها علة. إذ ليس هذا النقص متضمنا في فكرة العلة، بل هو أمر راجع إلى عدم كمال الفاعل المخلوق الذي تتحقق فيه العلية الفاعلة. و هو أمر ليس موجودا في الإله الذي هو علة كاملة، لا نقص فيها إطلاقا. فالعلة لا تتغير، و لا تفقد شيئا بتأثيرها في غيرها. و إذا كان من الضروري في العلية أن يتحرك الموضوع، و أن ينفعل المنفعل، و أن يتغير و أن ينتقل من القوة إلى الفعل، باستثناء حالة الخلق التي يخرج فيها الموضوع من العدم إلى الوجود، و إذا كان من الضروري أيضا أن تؤثر العلة (أو الفاعل) و أن يتحرك غيرها، فليس من الضروري أن يتحرك

الفاعل عندما يحرك غيره و موضوعه، بل ذلك راجع إلـى كونـه علـة ثانية لا غير.

و لهذا ينبغي أن لا نظن أن العلـة تفقد شيئا عندما تفعل شـيئا، فينتقل شيء منها إلى موضوعها. إن هذا أمر مستحيل، و إلا لـم يكـن هناك إحداث لواقع جديد، و هو أمر ضـروري فـي العلية الفاعلـة. إن مثل هذا الفقدان الذي لا يحصل قط في عالم المعقولات، إنمـا يحصـل فـي الأجسام بسبب أن المنفعل يرد الفعل بفضـل خواصـه الفاعلـة المضـادة، علـى العلـة. مثـال ذلـك أن قطعـة الثلـج إذا مـا بـردت المـاء الساخن، فليس ذلك لأن الماء هذا فقد حرارته بنقلها إلـى قطعـة الثلـج، بل لأن الماء ينفعل بدوره بتأثير قطعة الثلج فيه.

و هكذا تحت تأثير العلة الفاعلة فـي جملتهـا، ينتقل (الموضـوع) مـن القوة إلى الفعل، بالنسبة إلى صورة جوهرية معينة أو صورة عرضيـة مطابقـة، دون حصـول أي خلـق و لا انتقـال أي عـرض، و لا مجـرد انتقال مكاني لحقائق موجودة مـن قبـل، بـل بحـدوث كيـان جديـد فيـه، يعزى إلى العلة الأولى التي تعينها العلل الثواني التابعة لها التي تتدخل فتغير الموضوع، لكن تخرج منه صورة المركـب الجديـد الـذي تحدثـه العلة الأولى. إن هذه الحركة هي تمام فعل الفاعل من حيث هي حركة مركبه. و بهذا الاعتبـار تسمى أحيانـا فعـلا. و عندئـذ يقـال إن الفعل موجود في المنفعل. و هـي تغير، يتلقـاه الموضـوع. و بهـذا الاعتبـار فإنه يمكن تسميتها (انفعالا). و هكذا يلتقي الفـاعل و المنفعـل، و العلـة و الموضـوع، في حركة واحـدة، هـي تـأثير الفـاعل و صـورة المنفعل عند تلقيه للتأثير. فهي فعل من الفاعل، و انفعـال مـن المنفعـل. و هـذا أمر يفترض بينهما هذا الشرط المسبق، و هو (الاقتران).

4) في الاتصال الضروري بين الفاعل و المنفعل: و بما أن نشـاط الكـائن يعد انتشـارا لـه، فـإن الفـاعل لا يمكنـه أن يؤثـر إلا حيـث هـو موجود. و لهذا يجب أن يكـون فعل الفـاعل، متصـلا بـأثره الـذي هـو تمامـه، اتصـالا ماديـا أو معنويـا، حسـبما يكـون الفـاعل جسـمانيا

أو روحانيا. و بعبارة أخرى (فلا فعل عن بعد، لا في المكان و لا في الزمان).

- لا في المكان: إلا عند وجود سلسلة متصلة من الوسائط الجامدة، أو السائلة، أو الغازية، التي تتناقل التأثير، بحيث تصير العلة المبدئية حاضرة بالنسبة إلى فعاليتها، على الرغم من بعدها.

و قد اعترض على مبدإ الاتصال الضروري بين الفاعل و المنفعل، بالحركة المحلية العنيفة التي تحمل القذيفة بعيدا عن الذي يرمي بها.

فدفع أرسطو هذه الشبهة بالحركة التي يتلقاها الهواء، فيتحرك و يجر معه القذيفة. لكن هذا التفسير الأرسطي تكذبه التجربة اليومية التي تبين لنا أن الهواء يؤثر تأثيرا معاكسا لحركة القذيفة.

لكن بعض أتباعه، مثل (سانبليقيوس) Simplicius (القرن الخامس الميلادي) و(ثامسطيوس) Themistius (~317 ـ 388 م) و أغلب المشائين المسيحيين و خاصة الفيلسوف الفرنسي (بوريدان) Buridan (القرن الرابع عشر الميلادي)، يرون أن القذيفة تتلقى بحسب كثافتها (قوة دافعة) Impetus من الرامي الذي يمتد فعله بواسطة هذه القوة الدافعة. و يمكننا أن نقرب هذه (القوة الدافعة) بما يسمى اليوم (القوة الفاعلة) Force active .

و الملاحظ أن هذه القوة الدافعة محدودة. فإذا نفدت طاقتها، توقف المتحرك. و إذا كان هذا أمرا واضحا في نظر الميتافيزيائي، فهو يناقض القسم الثاني من (مبدأ القصور) Principe d'inertie ، كما صاغه (نيوتن). و هو يقول: كل جسم يبقى من تلقاء نفسه على حالة من السكون أو الحركة المستقيمة المنتظمة، إلا إذا أثر فيه جسم آخر. و بالتالي فإن القذيفة المرمي بها في الفراغ، تواصل سيرها إلى ما لا نهاية له. و أما إذا رمينا بها في جونا، فإنها تتوقف بسبب مقاومة الهواء المحيط بها.

غير أن هذا المبدأ الأساسي الذي تعتمده الفيزياء الحديثة، ليس سوى (فرض تصويري) باعتراف كبار العلماء من أمثال (هنري بوانكاري) H .Poincaré (1854 - 1912م) الذي قال: " إن مبدأ القصور الذي هو ليس حقيقة قبلية، هل هو واقعة تجريبية؟ و هل وقع التجريب على أجسام غير واقعة تحت تأثير أية قوة ؟ و إذا وقع ذلك، فكيف عرف أن هذه الأجسام غير واقعة تحت تأثير أية قوة ؟" (7). و معنى هذا أن مبدأ القصور هو مجرد مسلمة، فلا يمكن إثباته بالتجربة، و لا بالاستدلال. و تتمثل قيمته العلمية في كونه يساعد على إجراء الحسابات. و بمقتضى هذا الاصطلاح، تكون مقاومة الأجسام المحيطة هي سبب توقف الحركة التي تعتبر ضربا من الكيان المستقل الذي ينتقل من جسم إلى آخر، و الذي تكون المادة حيادية معه، مثلما تكون مع القصور و السكون.

أما الميتافيزيائي الأرسطي، فإنه يعتبر هذا الأمر مجرد وهم. فهو يرى أن الحركة المحلية المتصلة، ليست حالة ثابتة موجودة في ذاتها، و تنتقل من جسم إلى آخر، بل هي على العكس من ذلك، انتقال تدريجي لنفس الموضوع، من حال القوة إلى حال الفعل بالنسبة إلى وضع ما، كما أنها تقتضي قوة بالفعل مستمدة في نهاية التحليل من المحرك الأول غير المتحرك، طاقتها تنفد نتيجة لرد الفعل من الأجسام الساكنة بطبعها. و لهذا فإن الميتافيزيائي يسلم بالقيمة العملية لمبدإ القصور، من أجل حساب الحركات الذي يدخل في ميدان الميكانيكا، إلا أنه يرفض أن يعده تعبيرا أمينا عما يجري في حقيقة الأمر.

- و لا في الزمان: بحيث إذا لم تبق العلة موجودة، لم يبق لها تأثير، اللهم إلا بطريقة غير مباشرة في معلولاتها التي تستمر، فتحمل طابعها، و تمدد بذلك فعلها، كما هو الشأن في وقائع الوراثة البعيدة. و على هذا إذا توقفت العلة، توقف المعلول.

فإن كانت العلة (علة مصيرة)، فإن صيرورة المعلول و حصوله تتوقف مع توقف فعل العلة. لكن عندما تتم الصيرورة و يصبح

المعلول موجودا، فإن علة التصيير يمكن أن تزول دون أن يزول معها معلولها، لأن وجوده لم يكن تابعا لها، بل صيرورته فقط التي تكون قد تمت الآن. فالكرسي يبقى بعد عمل النجار الذي كان هو في حاجة إليه لكي يصير كرسيا، لا لكي يحفظ له صورة الكرسي بعد تلقيها منه. و هي صورة يتوقف بقاؤها على نوعية الخشب، و على حسن تماسك أجزائه فقط.

و أما إن كانت العلة (علة موجدة)، فإن المعلول لا يبقى موجودا بمجرد أن تتوقف العلة عن فعلها. كما هو شأن صورة الشيء البادية على المرآة، فإنها تزول بمجرد أن يكف هذا الشيء عن التأثير في السطح العاكس. كما أن أفكارنا و مراداتنا تزول، بمجرد أن نكف عن التفكير و عن الإرادة. و كذلك الأمر بالنسبة إلى المخلوقات، فإنها تزول لو أن الله توقف عن حفظ وجودها الذي يسمى بـ(الخلق المتواصل).

و معنى هذا أن كل معلول متعلق بعلته، ما دام سبب هذا التعلق قائما. و هذا أمر يصدق على العلة الفاعلة، مثلما يصدق على بقية أنواع العلل الأخرى.

ز) العلة الفاعلة الكاملة: إن جميع العلل الفاعلة الظاهرة التي تحيط بنا، هي علل ناقصة، لأنها معلولة. فالله وحده هو العلة غير المعلولة التي تتمثل فيها العلية الفاعلة تمثلا كاملا. و لهذا يجب أن يكون الله علة فاعلة :

- مباشرة، تعمل بذاتها. فهي و عملها شيء واحد. و هي لا تعمل بواسطة ملكات متميزة من الذات، و من أعمال هذه الملكات المتناوبة، كما هو الأمر و الشأن لدى الإنسان المخلوق.

- عالمة، تعرف حقائق المخلوقات التي تحدثها، و تعرف غاياتها التي أوجدتها فيها بالخلق.

- مشككة، تملك في أعلى درجات الكمال مع بساطة ماهيتها، كمال جميع معلولاتها. إذ من التناقض أن يخلق الإله إلها مثله. فالعلة غير المعلولة، لا تحدث معلولا غير معلول.

- تامة، موجدة للمخلوقات بالخلق و الحفظ. و ليست في حاجة إلى موضوع سابق، كما ظن الفلاسفة القائلون بقدم المادة، و منهم أفلاطون و أرسطو. بل يمكن العلة التامة أن تتخذ أعمال الفاعلين، وسائل جزئية لإمضاء أفعالها فيها.

و هذا رأي مخالف لرأي أصحاب (وحدة الوجود)، من أمثال المتصوفة الحلوليين، و من أمثال (سبينوزا) Spinoza (1632 — 1677م) الذين يوحدون العلة و المعلول، و الخالق و المخلوق، و بذلك يجعلون العلة الأولى علة محايثة لمعلولها، لا مفارقة له، كما سبق تقرير ذلك.

ح) <u>العلة في العلوم الطبيعية</u>: لقد رأينا العلة الفاعلة بمعناها الميتافيزيائي. و هو الموجود الذي يسبب فعله، وجود موضوع أو صيرورته.

إلا أن كلمة (العلة)، قد أصبح لها في لغة العلم الحديث معنى آخر، مغاير للمعنى الشائع بين المتفلسفين و عامة الناس. و لهذا ينبغي الوقوف على هذا المعنى.

لقد أدى انتشار المذهب التجريبي الاسمي، إلى التقليل من أهمية دور العقل في تكوين المعرفة. و وقع قصر المعرفة اليقينية على التجربة الحسية التي عدها التجريبيون مصدرا لكل معرفة و لكل علم، و وقع حصر المعرفة العلمية في تحديد القوانين الثابتة التي تتحكم في تكوين الموجودات الجسمانية، أو في ظهور الظواهر الحسية. و هكذا أقصى من مجال المعرفة العلمية، الأفعال الحرة و المعجزات عند من لا يستبعدها، إذ هي بالتعريف، لا ضابط لها، وخارقة للطبيعة و لقوانينها. فلا يمكن التنبؤ بها، و لا إعادة إحداثها بالإرادة.

إن العلم الحديث ما يزال يستعمل كلمة العلية، لكنه أفرغها من فكرة الإيجاد أو التبعية في الصيرورة و الوجود، على أساس أن هذه الفكرة لا تدركها الحواس. و لم تعد كلمة (العلية) تدل إلا على الاطراد الثابت الذي تدركه الحواس. و لهذا صار لكلمة (العلية) معنيان:

1) فقد عرفت العلة أولا بأنها (السابق الثابت لظاهرة ما)، و بأنها (السابق أو جملة السوابق الضرورية و الكافية لظهور هذه الظاهرة). و يكون هذا السابق المحسوس في الغالب، متميزا من العلة الفاعلة بمعناها الحقيقي. فقد يكون علة مادية، مثال ذلك أن اهتزاز جسم مصوت هو علة الصوت. و قد يكون مجرد شرط ضروري، مثال ذلك أن الفراغ هو علة صعود الماء في المضخة. و قد يكون فعل العلة الفاعلة الحقيقية، مثل الحركة المتولدة من الطاقة الحرارية. و بهذه المعاني المختلفة في العلم، تصبح فكرة العلية فكرة مبهمة، بل متناقضة كما يقول (رابيي) Rabier (القرن 19)" كثير من الفلاسفة يعرفون العلة بأنها الشرط الضروري الكافي. لكنهم يستبعدون من معنى العلة، فكرة التأثير و التحديد و الفاعلية، و يفتخرون بأنهم لا يبقون في هذه الفكرة إلا ما هو واضح و محدد و دقيق. و الواقع أنهم على العكس، يدخلون فيه التناقض بكل بساطة. و إذا حللنا هذه الفكرة، وجدنا أن العلة هي مايحدث كل شيء (أي هي الشرط الضروري الكافي)، وهي مع ذلك ما لا يحدث شيئا (بلا فعالية)، أي هي الشيء الضروري ، و الذي مع ذلك لا فائدة فيه. إن مثل هذه الفكرة متهافتة، و لم يتصورها أحد." (8)

2) و في أعقاب هذه الانتقادات، حاول العلماء إعطاء كلمة (العلة) معنى ألصق بالفلسفة، و أدق من معناها السابق، مع المحافظة على الموقف التجريبي المناهض للتصور العقلي للعلة. فعدلوا عن (السابق) المحسوس، و جعلوا العلة هي النسبة الثابتة في الاطراد ذاته. و أصبحت العلة هي القانون التجريبي الذي يحكم صنف الظواهر المتشابهة جمعاء، و يفسرها كذلك. مثال ذلك أن علة سقوط الأجسام

هي قانون الجاذبية. و بما أن هذه القوانين تمكن العلماء من التنبؤ بالظواهر، و من إعادة حدوثها، و من التصرف فيها أحيانا، فهي تمثل (قاعدة الفعل الناجح) التي هي العلم اليوم في أعين كثير من العلماء. و بالإضافة إلى كل ما سبق، فهي إنشاءات فكرية قابلة للتدقيق، و تصور بشكل عام ما يجب أن يحدث متى توفرت شروط معينة، و باستطاعة الفكر البشري أن يختزلها و يختصرها شيئا فشيئا في صيغ أعم، لا تعود فيها هذه الإنشاءات سوى تطبيقات خاصة.

لكن هذا التساهل في الاصطلاح لا يمكن قبوله. ذلك لأن القانون العلمي في صورة ما إذا كان صادقا، فإنه يجوز اعتباره علة من الناحية المنطقية، تجيز لنا أن نتوقع ظهور هذه الظاهرة أو تلك بصورة عادية، إلا أنه ليس علتها في حقيقة الأمر من الناحية الوجودية. فالقانون العلمي الذي هو تجريد عقلي صرف، لم يكن له تأثير حقيقي على الظواهر التي حصلت في الماضي و في جهات أخرى، و ليس له تأثير على التي تحصل مستقلة عن القانون العلمي و تفسرها تأثيرات العلل الفاعلة المؤثرة بالفعل. فالقانون العلمي ليس سوى تعبير تقريبي، مجرد عما يجري في واقع الأمر.

إن جعل علة أمر من الأمور ماثلة في القانون الذي يستخلصه العقل من علاقته بغيره من الأمور الأخرى، يعد مثالا للتفسير اللفظي الذي يفسر الوقائع بالألفاظ التي ليس لها ما يقابلها في الواقع في نظر الأرسطيين الذين يرون أن من الغريب أن يحمل هذا التصور للعلة، أناس طالما سخروا من تفسير القدماء الذين عيب عليهم تفسير فعل (الأفيون) بقوته المنومة الكامنة فيه ...الخ. لقد حرص هؤلاء القدماء على احترام مبدإ العلية بتفسير المعلولات، لا بفكرة القوانين و لا بالألفاظ، بل بعلل واقعية. و مهما تكن معرفتهم بها ناقصة، فإن غيرهم من العلماء المحدثين لم يقدموا للباحثين شيئا جديدا عن أسباب التأثير النوعي في الأجسام. و حتى إذا ما أراد الواحد منهم أن يفسر النوم الذي يحدثه (الأفيون)، فإنه يرده إلى قوته المزيلة للإحساس

و الشعور. و هو أمر لا يختلف عن (القوة المنومة) في (الأفيون). لكن الذي لا مراء فيه، أن القدماء اهتموا بعلل الظواهر أكثر مما اهتموا بطرق حدوثها، و بتحديد التغيرات الكيفية و الكمية التي تعرض للظواهر و التي استطاع بها علماء اليوم من إحراز تقدم كبير في الاستفادة من قوى الطبيعة، لأنهم كانوا قد أدركوا أن المعرفة الكمية ليست وحدها هي الموضوع الرئيسي الذي تهتم به المعرفة العلمية البشرية.

و بهذا يتبين في نظر الأرسطيين، أن العلل الفاعلة التي تدرسها الميتافيزياء، تختلف في طبيعتها عن العلل التي تتحدث عنها علوم الطبيعة. لأن هذه العلوم تهتم بالطريقة التي تحدث بها الوقائع، بينما الميتافيزياء تدرس مختلف عللها الفاعلة في ذاتها، و ذلك بالصعود إلى العلة الأولى التي تتحكم فيها، أي في وجودها و في فعلها الحالي. فالعلوم التجريبية تكتفي بالكشف عن الشروط التجريبية التي تظهر فيها الظواهر، عندما تعجز عن العلم بعللها الموجدة التي هي عللها الحقيقية. فيكون في استعمال العلوم الطبيعية لكلمة (العلة)، ذريعة لإشاعة اللبس في الأفكار، باستعمال مصطلحات الميتافيزياء بعد إفراغها من معانيها الحقيقية، و بعد إعطائها معان جديدة غير دقيقة. و معنى هذا أن مبدأ التفسير في الميتافيزياء و في العلم ليس واحدا. و شتان بين التفسير الأقصى و التفسير الأدنى.

---

1) الطبيعة. ترجمة إسحق بن حنين. المقالة 2. الفقرة 3. 194ب.

2) HUME : Traité de la nature humaine. Trad: A.Leroy. Paris. 1946. Aubier. T 1. p 244.

3) تهافت الفلاسفة. دار المشرق. 1986. ص 196.

4) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى. دار إحياء التراث العربي. بيروت. 1972. ص 372.

5) تهافت التهافت. نشرة بويج. بيروت. 1930. ص 522.

6) MALEBRANCHE : Recherche de la vérité. Liv III. 2° partie. Chap III.

7) H. POINCARE : La science et l'hypothèse. Paris. Flammarion. 1960. p 112.

8) E. RABIER : Logique. Hachette. Paris. 1888. p 13.

الفصـل الثانـي

العلة الغائية

أ) فكرة عامة: قال (أبو البقاء)(ت 1094 هـ/ 1683م) في معجمه (الكليات): " هي ما يؤدي إليه الشيء و يترتب عليه ... و قال بعضهم: الفعل إذا ترتب عليه أمر ترتبا ذاتيا يسمى غاية له من حيث إنه طرف الفعل و نهاية و فائدة من حيث ترتبه عليه فيختلفان اعتبارا، و يعمان الأفعال الاختيارية و غيرها. فإن كان له مدخل في إقدام الفاعل على الفعل يسمى غرضا بالقياس إليه و علة غائية و حكمة و مصلحة بالقياس إلى الغير." (1)

و بعبارة أخرى، فإن الغاية هي ما ينتهي إليه الشيء بالطبع أو الفعل بالإرادة. و على هذا يكون للغاية ثلاثة معان: إما الشيء المراد فعله ـ و إما الشخص الذي يفعل له الشيء أو المنفعة ـ و إما الانتفاع بهذه المنفعة. مثال ذلك أن النجار ينجر الخشب من أجل صناعة كرسي لفلان ليجلس عليه. و على العموم فالغاية كما يقول (الجرجاني) هي: " ما لأجله وجود الشيء." (2)

ب) أنواع الغايات: و أهم أنواع الغايات هي:

ـ (غاية الفعل): ما يريد فعل العلة الفاعلة إنجازه.

ـ (غاية الفاعل): و هي الغرض الذي يدفع العلة الفاعلة إلى الفعل.

ـ (الغاية القصوى): و هي المطلوبة لذاتها من خلال سلسلة من الأفعال، فهي قصوى نسبيا، أو من خلال جميع الأفعال، فهي قصوى مطلقا.

ـ (الغاية القريبة): و هي المطلوبة لذاتها. لكن من حيث هي تابعة لغيرها.

ج) علية العلة الغائية: لقد عرفنا أن العلة المادية و العلة الصورية تمارسان عليتهما بإعطاء إحداهما الأخرى كيانها، و أن العلة الفاعلة تمارس عليتها بتحقيق فعلها. أما العلة الغائية، فهي من جهتها تمارس عليتها باجتذاب العلة الفاعلة العاقلة. فالعقل يصور للإرادة الغاية، كما لو كانت خيرا من الخيرات و أمرا مناسبا لها، و يبعث في الإرادة الرغبة في الغاية، و يحملها على أن تكون علة فاعلة لتحقيق الخير الذي تمثله. و لهذا تعد الغاية المرادة و العلة الغائية، أولى العلل في الرتبة. إذ هي التي تحرك العلة الفاعلة إلى الفعل، و إلى إعطاء العلة المادية صورة معينة.

و أما (الغاية الناجزة) التي هي ليست علة غائية، فإنها تحصل في نهاية الأمر، و لا تطابق دائما الغاية المطلوبة، لخلل إما في استعداد الموضوع لقبول الفعل، و إما في فعالية بعض العلل الفاعلة الفرعية الجزئية التي تدخلت في الفعل. و قد كان القدماء يقولون في العلة الغائية: إنها أول الفكر و آخر العمل.

د) وجود الغائية: لقد تعرضت العلة الغائية لهجوم، شنه عليها الفلاسفة المحدثون، التجريبيون منهم و العقلانيون على حد سواء. فأبعدها بعضهم تماما من الطبيعة و من العلم، و بعضهم الآخر أنكر بدرجات مختلفة كلية المبدإ القائل (كل فاعل يفعل من أجل غاية)، إما لقصره على عالم الأحياء ضمن قيود معينة، و إما لاعتباره قانونا ذاتيا من إنشاء عقلنا دون أن يكون له أي أساس في الواقع.

و على الرغم من هذه المواقف المناهضة لمبدإ الغائية، فإن التجربة تكشف لنا عن وجود علل غائية، كما أن العقل يكشف لنا عن تأثيرها الضروري العام على كل علة فاعلة عاقلة.

1) إن تجربتنا الشعورية تكشف لنا في جميع أفعالنا المتروية عن وجود (غائية ذاتية قصدية). فنحن نكتب في الامتحان للإجابة عن سؤال، و نراجع دروسنا من أجل الاستعداد للامتحان، و نفكر مليا من أجل الإصابة في الإجابة. و أما أن الماديين لا يرون في ذلك إلا

مجرد وهم، و لا يرون أفعالنا الاختيارية في الظاهر إلا نتيجة عمياء لتأثير الاهتزازات العصبية، و القوى الفيزيائية الكيميائية في جسمنا، فذاك أمر هين أمام الاقتناع الذي تشترك فيه جميع العقول، و الذي هو أفضل من كل نظرية، و الذي تقوم عليه مسؤوليتنا الأخلاقية و الاجتماعية التي لا ينكرها إلا منكر البديهيات و الواجبات، و لا يشك فيها عاقل أبدا.

2) ثم إن تجربتنا الخارجية بواسطة حواسنا الخارجية، تكشف لنا فيما حولنا عن وجود (غائية موضوعية تكيفية)، تبين تكيف الوسائل مع الغايات. و هذا ليس في أفعال البشر أمثالنا فقط، بل كذلك في المصنوعات، مثل المنازل و الأثاث و الكتب و مختلف الآلات، و في تعظية الكائنات الحية، و في غرائز الحيوانات ...الخ، و إلى حد ما حتى في الترابط الموجود بين كائنات مختلفة، مثل عالم الجمادات و عالم النباتات و عالم الحيوانات، و بين الشمس و الهواء و الماء و الكائنات الحية، بحيث يمكننا أن نقول إن (الغائية) وحدها هي التي تجعل لدينا بنية هذه الكائنات الحية أمرا معقولا و مفهوما.

لكن الوضعيين سرعان ما يحتجون قائلين إن في هذا تشبيها لأشياء الطبيعة بالإنسان Anthropomorphisme . لقد تعود الناس على ترتيب الوسائل على الغايات، و على مراعاة المناسبة بينهما، عندما يعزمون على فعل من الأفعال. و نتيجة لهذا التعود، فهم يجعلون كل ترتيب في الواقع، تعبيرا عن طلب واع لغاية من الغايات. و في هذا مغالاة في الاستدلال و مجاوزة غير مشروعة لمعطيات التجربة التي تقول لنا مثلا: إن للطائر جناحين لكي يطير بهما. بل هي تقول لنا: إن الطائر يطير لأن له جناحين. و لهذا ينبغي أن نتخلى عن (مبدإ الغائية) الذي لا تؤيده التجربة، و أن نحل محله (مبدأ شروط الوجود) الذي يقول: (لا يحصل في الطبيعة إلا ما تسمح به شروطه السابقة).

و الجواب على هذا الاعتراض، أن هذا المبدأ الثاني الذي يريد أصحابه أن يحلوه محل (مبدإ الغائية)، هو مبدأ عقيم، لا يفسر شيئا،

و لا يقدم و لا يؤخر. بل هو من جهة أخرى يؤكـد مبدأ الغائيـة، و لا يبطله. و ذلك لأنه إذا كان الطائر يطير لأن لـه جنـاحين، فمـا ذاك إلا لأن الجنـاحين مهيآن للطــيران، و لأنهمــا عضــوان مناســبان لغايــة الطـيران التـي هـي علـة وجودهمـا للطـائر و منتهـى بنيتهمـا المعينـة. و ليس هذا مجرد تأويل للملاحظة، بل مشاهدة ما هـو موجـود، و فهـم له يقتضيه العقل.

3) ثم إن العقل يدرك جليا أن تأثير العلة الغائية لا يظهر فقط فـي بعض الكائنات، لا سيما في العاقلة منها، بل في كـل علـة فاعلـة علـى العموم. إذ كل عليـة فاعلـة عينيـة، هـي فعـل معيـن مـن فـاعل معيـن، يحدث حركة معينة في موضـوع. لكن الفعل لا يتحدد إلا متى امتد إلـى حد، و متى انتهى إلى مفعول يطلبه بصـورة طبيعية، بحيث لو لم ينتـه إلى مفعول بعينه، لما كان هناك داع لأن يكون هذا الفعـل متعينـا دون غيره. إذن فكل علة فاعلة و كل فاعل، إنما يفعل من أجل غاية.

لكن قد يعترض بعض النـاس، هـم الوضعيـون، بـأن إقحـام العلـل الغائية في مجرى الحوادث الطبيعية، من شأنه أن يقوض الحتمية التـي هي شرط ضروري لوجود النظام الطبيعي، و التي بها وحدهـا يتمكـن العلم من صياغة القوانين العامة، بل يكون هـذا سلوكا ممـاثلا لسـلوك الشعوب المتأخرة البدائية التي تتصـور فـي القوى الطبيعية، قوى عاقلـة حرة مريدة، أو يكون اعتقادا بأن ما يحدث هو مـن إلـه أو أرواح ذات أهواء لا تستقر على رأي، بحيث إذا ما سقط غصن يابس علـى إنسـان، فإنه لا يمكننا أن نقول إن سقوط الغصن كان قضـاء و قدرا مـن الإلـه، إلا إذا مـا نحــن اســتثنينا الغصــن مــن تــأثير القوانيــن الميكانيكيــة و الفيزيائية التي تقضي بأن الغصن كان يجب أن يسقط علـى الإنسـان عند توفر بعض الشروط.

إن هذا الاعتراض الذي يعده أصحابـه اعتراضـا حاسـما، هـو فـي الحقيقة قائم على تصور غير صحيح للعلة الغائية. إذ هـم يتصـورونهـا كما لو كانت تدخلا متواصلا للإرادة الإلهية في مجرى الأشياء، بقطـع

النظر عن فاعلية هذه الأشياء و خواصها و وظائفها الطبيعية. و لدفع هذا الاعتراض يكفي أن نبين كيف يجري تأثير العلة الغائية على مختلف الفاعلين، و أن نلاحظ أننا نجدها من حيث هو تكيف مع غاية من الغايات أو من حيث هو أمور مقصودة.

هـ) حصول الغاية: لقد قلنا إن كل فاعل إنما يفعل من أجل غاية. غير أن تأثير العلة الغائية يمكن أن يكون على فاعلية الفاعل بطريقة مباشرة، أو غير مباشرة، حسب طبيعة هذا الفاعل. و قد سبق لنا أن عرفنا أن الغاية لا تكون علة، إلا متى علم كائن عاقل أنها خير، فتدفعه إلى الفعل من أجل الوصول إلى هذا الخير، أو من أجل تحقيقه. و لا يمكن هذه الغائية القصدية أن توجد إلا لدى الكائنات العاقلة التي تستطيع وحدها أن تفعل بالعزم و الاختيار، من أجل غاية هم يتلقون تأثيرها المباشر الذي يجذبهم إليها.

لكن تأثيرها لا يكون إلا تأثيرا غير مباشر على العلل الفاعلة غير العاقلة التي لا يمكن أن تكون لها إلا (غائية تكيفية). فهي تفعل من أجل غاية لا تختارها، سواء أكانت تعرفها معرفة مادية، كما هو شأن الحيوانات العجماوات، أو كانت تجهلها تماما، كما هو شأن النباتات و الجوامد، لكن تضطرها إليها بنيتها الطبيعية.

و بما أن هذه العلل الفاعلة بطبعها مزودة بخواص فيزيائية كيميائية، أو بملكات نفسانية و غرائز معينة متى كانت عللا فاعلة حية، أو هي مرتبة بمهارة في كل صناعي، كما هو شأن (الماكنات) machines ، فهي تعمل من أجل غاية، من حيث إنها تعمل بشكل طبيعي قهري، الأعمال التي تحقق ما من أجله وجدت. و لا تمارس هذه الغاية تأثيرها على العلل الفاعلة غير العاقلة إلا بصورة غير مباشرة. و هذه الغاية التي يعلم بها و يريدها كائن عاقل غير مخلوق أو مخلوق، هي التي تجعله يوجد هذه الأشياء أو يرتبها في كل صناعي مثل الساعة، ترتيبا يجعل فعلها يحقق بالضرورة هذه الغاية، باستثناء حالات المعجزة. إذ القوانين الممكنة التي تجري حوادث

الطبيعة وفقها، قد تخرج عن حدود الطبيعة، لسبب مفارق كما هو معروف في الديانات المنزلة. و معنى هذا أن هذه العلل الفاعلة غير العاقلة، إذا كانت لا تفعل بالاختيار من أجل غاية، فهي تفعل وفقا لتوجيه غائي متضمن في بنيتها الطبيعية أو الصناعية.

و هكذا يتبين أن العلل الغائية، إذا ما فهمت على وجهها الصحيح، فهي لا تضيف شيئا إلى فعل الكائنات غير العاقلة، و لا تفسد مبدأ الحتمية الذي هو أساس المعرفة العلمية، بل إن العلل الغائية تعبر عن منتهاه الطبيعي الذي يمكننا معه أن نفهم لدى الأحياء مختلف أجزاء بنيتها، مثلما هو شأن الرؤية بالنسبة إلى العين الحاسة.

و بهذا يرد أيضا على بقية الاعتراضات الأخرى الشائعة بين بعض الناس، و القائلة إن الغاية لا يمكنها أن تؤثر لأنها لما توجد. و في هذا الصدد يقول (أوكتاف هاملان) O. Hamelin (1856 ــ 1907م): " إن الغائية [...] تتمثل في كل شيء كتحديد يقوم به المستقبل. و هذا التعريف الخارجي الذي يبرز أغرب ما تعرضه فكرة الغاية على التفكير غير المتمرس، يجيز لنا أن نطرح على الفور سؤالا هاما، و لو أنه سؤال تمهيدي: كيف يصير المستقبل واقعا مؤثرا و هو من حيث هو مستقبل ليس أمرا واقعا بعد ؟" (3)، و القائلة أيضا إن الغاية لا يمكن أن تؤثر في العلل غير العاقلة. و في كل ذلك خلط بين (الغاية الحاصلة) و (العلة الغائية)؛ و تجاهل لفعالية العلة الغائية باعتبارها معلومة و مقصودة و متصورة قبل الفعل، و تجاهل لفعاليتها على الكائنات غير العاقلة بشكل غير مباشر.

إن مبدأ الغائية من المبادئ الأولى التي تبدو لنا واضحة بنفسها، من مجرد تحليل وقائع العلة الفاعلة. و ليس من الصواب في شيء اعتباره مجرد لازم من لوازم الإيمان بوجود الله، كما ظن ذلك بعض أتباع (المذهب الروحاني) في العصر الحديث، أمثال (بول جاني) P. Janet (1823 ــ 1899م)، لأنه إذا ثبت بالدليل المناسب أن العالم أحدثه إله كامل عالم، فإنه يمكننا أن نستنتج من هذا أن لكل مخلوق

غاية أوجبت وجوده في الخليقة، وفقا لسنن الخلق التي أوجدها الخالق في خليقته. و ليس هذا هو الطريق السليم المؤدي إلى إثبات وجود الغائية. و ليست الغائية لازمة من وجود الله، بل إن وجود الله هو اللازم لدينا من وجود الغائية في الموجودات المخلوقة التي نراها حولنا. و هذا ما جعل (ابن رشد) يقول: " و لذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات " (4). و قد دعا القرآن الكريم إلى اعتبار الغائية الواضحة في المخلوقات، و إلى النظر في المناسبة الموجودة فيها بين مصالح بعضها بعض. فقال تعالى: (*إن في خلق السماوات و الأرض و اختلاف الليل و النهار و الفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس و ما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها و بث فيها من كل دابة و تصريف الرياح و السحاب المسخر بين السماء و الأرض لآيات لقوم يعقلون*) (البقرة - 164) .

و) مبدأ الغائية في العلوم: لقد قال (فرنسيس بيكن) F.Bacon (1561 - 1626م): " إن البحث عن العلل الغائية عقيم، و شبيه بعذراء نذرت نفسها للإله فهي لا تلد " (5). و قد ناصر هذا الرأي كثير من الفلاسفة و العلماء في القرن التاسع عشر، تحت تأثير المذهب الوضعي.

و على الرغم مما يزعمه خصوم الغائية، فإنها تقوم بدور هام، لا في الميتافيزياء فحسب، حيث يبحث عن العلل القصوى في وجود الكائنات، بل كذلك في عدة علوم خاصة، مثل علم الأخلاق و التاريخ حيث تتمتع النية و القصد بمكانة هامة، و كذلك في العلوم النفسانية و البيولوجية التي تستعمل لغة غائية واضحة، القصد إلى التكيف فيها هو وحده الذي يفسر وجود الكائنات و بنيتها و أعضاءها، مثل العين و الأذن و الجهاز الهضمي أو الدموي ...الخ.

و قد اعترف بعض الفلاسفة بجدوى طلب الغائية الداخلية فقط. و ذلك في أعقاب رأي (كانط) الذي يميز بين الغائية الداخلية و الغائية

الخارجية. قال (كانط): " أعني بالغائية الخارجية، الغائية التي يكون بها شيء من الطبيعة بالنسبة إلى شيء آخر، وسيلة إلى غاية " " و الغائية الخارجية معنى يختلف كل الاختلاف عن معنى الغائية الداخلية المرتبطة بإمكان [وجود] شيء، بقطع النظر عما إذا كان وجوده غاية أو لا " (6). و حسب رأي (كانط)، تكون الغائية الداخلية (غائية تنظيمية) Finalité d'organisation ، بحيث تكون مختلف أعضاء الفرد مناسبة للكل و متكيفة معه. و أما الغائية الخارجية فهي (غائية تسخيرية) F. de destination ، تتمثل في كون الكائن موجودا من أجل كائن آخر.

لكن هذا التمييز ليس له أساس عند إمعان النظر فيه، لأن في تأثير كائن على آخر، و في تأثير عضو على آخر، اعترافا بأن الغائية الداخلية لدى الواحد هي الغائية الخارجية لدى الآخر. و مثال ذلك أن الحيوان العاشب، غايته الداخلية هي حفظ حياته بالغذاء الذي هو الغاية الخارجية للنباتات المغذية التي يأكلها. كما أن الجسم الحي، غايته الداخلية هي حفظ صحته العامة التي هي الغاية الخارجية لكل عضو من أعضائه المختلفة التي يمنحه إياها كل واحد منها على طريقته.

و لعل الذي زهد الناس في البحث عن الغايات الخارجية، هو ظنهم أنها تكهن خيالي بنوايا الطبيعة، يؤدي حتما إلى تشبيه الطبيعة بالإنسان، على غرار ما فعل (برناردان دي سان بيار) Bernardin de Saint Pierre (1737 - 1814م) في كتابه (موافقات الطبيعة) الذي ذهب فيه إلى أن للإنسان أنفا من أجل وضع النظارات عليه، و إلى أن للأشجار أوراقا من أجل حمايتنا من الشمس في الصيف ...الخ. لكن في هذا التنفير من العلل الغائية مغالاة لا مبرر لها. لأن البحث عن الغائية الخارجية للأعضاء في جسم حي، أو لمختلف الكائنات في جملة العالم، المراد منه هو مجرد تحديد لوظائفها، لا كيفما اتفق، بل بعد النظر في بنيتها و في خواصها التي تنم عن الغرض الذي من أجله وجدت.

و أما الغايات (التشبيهية) anthropomorphistes فهي شيء آخر. و إذا كان من المزري المغالاة فيها، و جعل كل شيء في الطبيعة مسخرا من أجل الإنسان، فإنه لا يلزم من هذا استبعادها في كل شيء، لأن الإنسان هو أكمل المخلوقات الجسمانية التي ينبغي أن تكون مناسبة لوجوده في حياته الجسمانية و العقلية و السلوكية.

فلا علوم الطبيعة يحق لها أن تلغي الاعتبارات الغائية، و لا الفلسفة يصح منها أن تفعل ذلك أيضا. لأن الفلسفة بصفتها دراسة للكون من خلال علله القصوى، فهي لا تستطيع أن تغفل عن هذه الحقيقة، و هي أن العلة الغائية هي (علة العلل). و بمعرفتها فقط في مختلف فئات الكائنات، يستطيع الإنسان من خلال معرفة نظام الخليقة، و مناسبة بعضها لبعض، أن يمجد إرادة الذي أوجدها على هذا النظام و حكمته في خلقه.

---

1) الكليات. نشرة وزارة الثقافة و الإرشاد القومي. دمشق. 1974.
2) التعريفات. مصطفى البابي الحلبي. مصر. 1938.
3) O.HAMELIN : Essai sur les éléments principaux de la représentation. Paris. P.U.F. 1952. p 248.
4) مناهج الأدلة. القاهرة. مكتبة الأنجلو المصرية. 1955. ص 151.
5) Oeuvres de BACON. Trad: Riaux. Paris. Charpentier. 1845. T 1. p 178.
6) C. de la faculté de juger. Trad: Philamenko. Paris. Vrin. 1968. § 82.



الفصل الثالث

الوجود في ذاته

بعد معرفة تركيب الكائنات المحيطة بنا، و أقسامها، و مختلف العلل التي تتظافر على إيجادها على الصورة التي هي عليها دون غيرها، فقد أصبح من السهل الآن التعرض إلى الوجود عامة، و التوغل في معناه، و تحديد خواصه و قوانينه الأساسية.

أ) فكرة الوجود: إن جميع الكائنات الموجودة بالفعل أو الممكنة، تشترك في أنها شيء ما متحقق أو متصور. قال صاحب (الكليات): " و الوجود لا يحتاج إلى تعريف إلا من حيث بيان أنه مدلول للفظ دون آخر. فيعرف تعريفا لفظيا يفيد فهمه من ذلك اللفظ لا تصوره في نفسه، ليكون دورا و تعريفا للشيء بنفسه. كتعريفهم الوجود بالكون و الثبوت و التحقق و الشيئية و الحصول ...الخ." (1)

و مع ذلك، فقد جاء في معجم آخر أن " الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشيء إلى فاعل و منفعل، و إلى حادث و قديم، أو ما به يصح أن يعلم و يخبر عنه. و العدم ما لا يكون كذلك. و كل هذه تعريفات الشيء بالأخفى." (2)

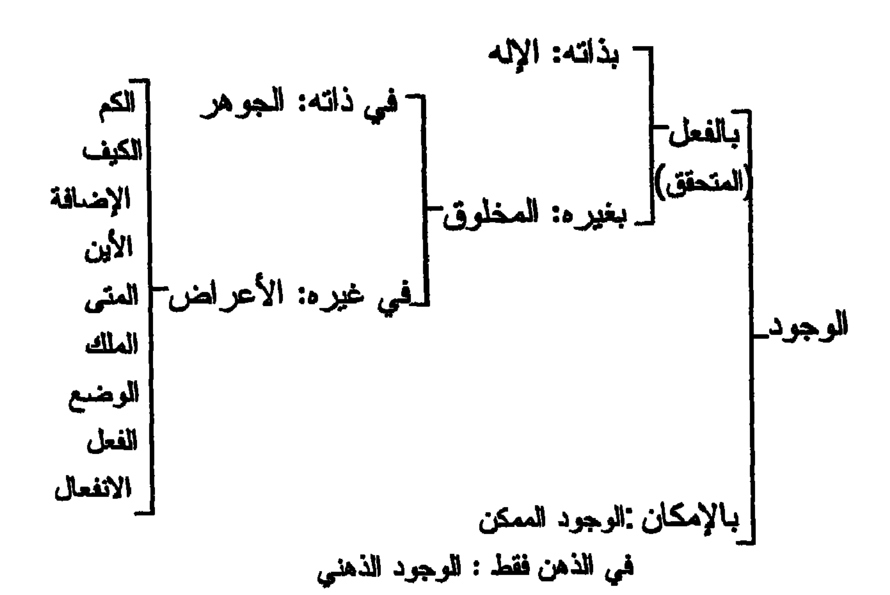
و معنى هذا أن كل محاولة لتعريف الوجود، ستكون قائمة على ارتكاب مصادرة على المطلوب الأول. و لهذا ينبغي الاكتفاء بوصف الوجود بأحد لوازمه، و هو المثول في الذهن أو الحصول في الخارج.

ب) خواص الوجود: للوجود خواص، منها أنه:

- متعال: إن الوجود كما سبق تعريفه اللفظي يقال على جميع الكائنات. فالجوهر موجود، و الكيف موجود، و الكم موجود ... الخ. و لهذا يقال إن فكرة الوجود متعالية، أي إنها تشرف على جميع

الأجناس العليا و على جميع المقولات. فهي تقال علـى جميعهـا، لأنهـا من حيث ذاتها ليست سوى موجـودات. و بالتـالي فـالوجود هـو أعلـى التصورات، لأنه لا يمكن تصوره بغيره.

- مبهم الكثرة: و بما أن الوجود يقال على جميع المقـولات، و أنـه يتحقق في جميع الكائنات، أيا كانت كيفية وجودها، فهو لا يعبر بشـكل دقيق علـى أيـة كيفيـة فـي الوجـود مـن هـذه الكيفيـات المعروضـة فـي الجدول التالي:



و على هذا، فعندما أقول عن شيء إنه موجود، فأنـا لا أشـير بهـذا إلى الطريقة التي هو بها موجـود، بـل إلـى مجـرد ثبـوت الوجـود لـه. و بهذا تكون فكرة الوجود صـالحة لأن تقال على كثيرين بشـكل مبهـم، يشمل جميع صور الوجود.

و بهذا تتكشف سفسطة الحجـة التـي استعملها الفيلسـوف الألمـاني (هيغل) Hegel (1770 - 1831م)، و التي ظن أنه يحط بها مـن شـأن

مبدإ الهويـة، و يثبت أن الوجـود معنـاه متنـاقض (3)، باسـتدلال تمكـن صياغته في القياس التالي:

- اللاتعين الخالص هو لاوجود خالص
- و الوجود الخالص هو لاتعين خالص،
- إذن فالوجود الخالص هو لاوجود خالص.

و نص عبارة (هيغل) هي: " الوجود هو الوجود الخالص بلا أي تعين آخر. فهو لا يساوي إلا نفسه، دون أن يكـون مباينـا لشـيء آخـر. فـلا اختلاف فيه، لا بالنسبة إلى داخله، و لا بالنسبة إلى الخـارج. و إسناد تعين له أو مضمون ينشئ فيه تفريقـا أو يفصلـه عـن أشـياء خارجيـة، يفقده خلوصه. فهو اللاتعين الخالص و الفراغ الخالص. و ليس فيه مـا يتأمل فيه المتأمل إذا ما أراد التأمل فيه، اللهم إلا إذا كان تأملا خالصـا و فارغا. و ليس فيه ما يفكر فيه المفكر، لأن ذلك سيكون أيضا تفكيرا في الفراغ. و الوجود المباشر غير المتعين هو فـي الحقيقة (عـدم)، لا أكثر و لا أقل من العدم." (4)

و مما لا مراء فيـه، أن قـول (هيغل) هـذا يمكـن رده إلـى القيـاس السالف الذكر. و عندئذ تتكشف المغالطة المسـتترة فـي الحد الأوسـط، لأن (اللاتعين الخالص) قد يعني أمرين متمايزين كل التمـايز. أولهمـا، الاحتواء الفعلي المبهم على جميع تعينات الوجـود، دون اعتبـار واحـد منها أو استبعاده بعينه. و فـي هـذه الحالـة تكون المقدمـة الكبرى في القياس السابق كاذبة، و الصغرى صادقة. و ثانيهما استبعاد جميع هـذه التعينات، بحيث لا تكون موجودة بأي شكل مـن الأشـكال. و فـي هـذه الحالة تكون الكبرى صادقة، و الصغرى كاذبة:

- لاجنسـي: إن فكرة الوجود، بما أنها متعالية، تعبر عن كل ما هـو ثابت، و عما تتفق فيه مختلف الكائنات، و عما تختلف فيه، فهي ليست جنسا، يعينه في كل كائن عيني فصل نوعي غير ذاتي في هذا الجنس، أي غير متضمن في مفهومه (مثل الناطقية بالنسبة إلى الحيوانيـة التـي تعينها لدى الإنسـان. إذ الناطقيـة ليسـت مـن مفهـوم الحيوانيـة). فليس

خارج الوجود إلا العدم الذي لا يمكن أن يكون أساسا لأي تمييز حقيقي. إن اختلاف الكائنات سببه الوجود نفسه. فهي مختلف أشكال الوجود التي هي تصورات أدق و أوضح لهذه الحقيقة الواحدة التي هي الوجود. و هكذا يتبين أنه لا يمكننا أن نضيف شيئا إلى فكرة الوجود، إلا عندما نعبر بشكل أدق عن نفس الحقيقة التي كانت تعينها بشكل مبهم.

ج) اللفظ المشكك: إذا استعمل اللفظ للدلالة على أشياء كثيرة، فإنه يمكن أن يكون:

- متواطئا: و ذلك عندما ينطبق على كل واحد منها بمعنى واحد. و هذا هو شأن الألفاظ الدالة على الأجناس و الأنواع، مثل لفظ (الحيوان) الذي أيا كان المقول عليه، فهو يدل دائما على (الحي الحاس)، و لا يفرق بين أنواع الحيوان إلا الفصل النوعي الذي يميز بين الهر و الفرس ...الخ.

- مشتركا: و ذلك عندما ينطبق على كل واحد منها بمعان مختلفة، مثل (العين) التي قد تعني الحاسة أو المعدن النفيس أو المنبع ...الخ.

- مشككا: و ذلك عندما ينطبق على كل واحد منها بمعنى مختلف، و متماثل بوجه من الوجوه، بحسب نسبة معينة.

و لهذا ينبغي التمييز بين:

(التشكيك الحملي): و يكون اللفظ مشككا متى حمل على أشياء كثيرة، لعلاقاتها الكثيرة بشيء آخر ينطبق عليه اللفظ انطباقا ذاتيا. مثال ذلك كلمة (صحي)، عند إطلاقها على الغذاء و الجو و لون الوجه، لعلاقتها بالصحة الذاتية لدى الحيوان من حيث هي علة لها أو علامة عليها.

(التشكيك التناسبي): و يكون اللفظ مشككا متى حمل على أشياء كثيرة، لأن نسبة متشابهة تتحقق في كل واحد منها بصورة مختلفة، بحيث تكون هذه الأشياء متناسبة فيما بينها.

و يكون التشكيك التناسبي (مجازيا)، متى كان رمزا. كأن نطلق كلمة (أرجل) على قوائم الكرسي.

و يكون التشكيك التناسبي (حقيقيا)، متى عبر عن حقيقة، مثل كلمة (الرؤية) التي تنطبق على الإدراك العقلي مثلما تنطبق على الإدراك الحسي بالعين.

$$\frac{\text{إدراك شيء ملون}}{\text{إبصار}} = \frac{\text{إدراك وجود}}{\text{تعقل}} = \text{رؤية}$$

د) تشكيكية فكرة الوجود: سيتبين فيما يلي أن فكرة الوجود، فكرة مشككة تشكيكا حمليا و تشكيكا تناسبيا.

1) التشكيك التناسبي لفكرة الوجود: في مختلف الكائنات تتحقق بصور مختلفة، نسبة إلى الوجود متماثلة. فالإله في وجوده (بذاته) مثل الجوهر في وجوده (في ذاته)، و مثل الأعراض في وجودها (في موضوع). فكل واحد من الثلاثة موجود. و هذه هي النسبة المتماثلة، لكن بطريقة تختلف اختلافا ذاتيا: فوجود الإله هو وجود بذاته، و وجود الجوهر هو وجود في ذاته و متوقف على خالقه، و وجود العرض هو أن يوجد كيفا و كما و إضافة ... الخ، في موضوع. و هذه الاختلافات لا تتضاف إلى وجود كل واحد من هذه الكائنات، بل هي تحققات عينية لنسبتها إلى الوجود الذي يجعلها كائنات، و يمكن وضع هذه الحقيقة في صورة رياضية كما يلي:

$$\frac{\text{الإله}}{\text{موجود بذاته}} = \frac{\text{الجوهر المخلوق}}{\text{موجود في ذاته}} = \frac{\text{العرض}}{\text{موجود في موضوع}} = \text{موجود}$$

و بهذا يتبين أن الوجود ليس جنسا، تعينه فصول نوعية هي خارجة عنه.

2) التشكيك الحملي لفكرة الوجود: و هو يحصل بين الإله و المخلوقات من جهة، و بين الجوهر و الأعراض من جهة أخرى. فلا تمكن نسبة الوجود إلى المخلوقات المشتركة في الوجود إلا من حيث ارتباط وجودها بوجود الخالق، و لا إلى الأعراض إلا من حيث ارتباطها بالجوهر الذي لا يمكن أن توجد إلا فيه. و مما لا شك فيه أن الوجود ثابت بالذات في كل المخلوقات و من الأعراض ـ وهذا هو أساس التشكيك التناسبي مع الإله و مع الجوهر ـ لكن هذا لا يمنع وجود تشكيك حملي، يجعل الشيء لا يمكن أن يتصف بصفة إلا من حيث ارتباطه بموجود آخر. و هذا هو شأن المخلوقات بالنسبة إلى الإله، و شأن الأعراض بالنسبة إلى الجوهر. و لهذا يمكننا أن نستنتج أن الوجود:

- ليس فكرة متواطئة: إذ هي تتضمن بالفعل جميع الفروق الحقيقية التي تتمايز بها الكائنات، لأنها تعبر عن شيء يتحقق بشكل مختلف في كل واحد منها، حسبما يكون محدودا [في المخلوقات] أو غير محدود [في الإله] من طرف القوة. فالإله الذي هو فعل محض موجود بماهيته، ليس موجودا على غرار المخلوقات المتكونة من فعل و قوة. و لهذا فإن العالم ليس فيضا من الوجود الإلهي، كما يزعم أصحاب (وحدة الوجود) Panthéisme . و هذا الخطأ هو أساس الاعتراض الشهير الذي قدمه (بارمينيدس) اليوناني ضد كثرة الكائنات، و الذي يعد الوجود حقيقة واحدة، ليس فيها فروق تتمايز بها الموجودات فيما بينها.

- و ليس لفظا مشتركا: إذ كل كائن يشارك الكائنات الأخرى في الوجود. و لهذا يجب استبعاد (اللاأدرية) Agnosticisme التي تجعل الإله بعيداً عن متناول معرفة الإنسان. إذ على الرغم من أن وجود الإله مغاير لوجودنا مثلا، فإن هذا لا يلزم منه أننا كبشر لن ندرك وجوده إلا من خلال وجودنا، فنقع بالضرورة في التشبيه، بل يمكننا أن نعرف كمال وجوده من خلال وجودنا الناقص.

هـ) لوازم الوجود: هي أمور تلزم عنه لزوما مباشـرا. فهـي تعبر عن الوجود من زاوية معينة، دون أن تتميز عنه بتاتـا. و أهمهـا ثـلاث لوازم:

فكل موجود بالنظر	إلى ذاته	فهو واحد
	إلى العقل	فهو حق
	إلى الإرادة	فهو خير

1) الوحـدة: إن وحـدة الموجـود تعنـي أنـه لا يقبـل الانقسـام. قــال (ابن سينا): " يقال واحد لما هو غير منقسـم مـن الجهـة التـي قيـل إنـه واحد " (5). غير أن الوحدة إذا كانت من لوازم الماهيات، فهـي ليسـت من مقوماتها. قال (ابن سينا): " طبيعة الواحد من الأعـراض اللازمـة للأشياء. و ليـس الواحـد مقومـا لماهيـة شـيء مـن الأشـياء. بـل تكـون الماهية شيئا إما إنسـانا و إمـا فرسـا أو عقـلا أو نفسـا. ثـم يكـون ذلـك موصوفا بأنه واحـد و موجـود. و لذلـك ليـس فهمـك ماهيـة شـيء مـن الأشياء و فهمك الواحد يوجب أن يصح لك أنه واحد. فالواحدية ليسـت ذات شيء منها و لا مقومة لذاته، بل صفـة لازمـة لذاتـه (...) فتكـون الواحدية من اللوازم، و ليست جوهرا لشيء من الجواهر." (6)

و قد فهم (ابن رشد) من هذا القول أن (ابن سـينا) يجعـل (الواحـد) صفة زائدة على ذات الشيء، فآخذه على ذلك قائلا: " و قـد غلـط ابـن سينا فـي هـذا غلطـا كثيرا. فظـن أن الواحـد و الموجـود يـدلان علـى صفات زائدة على ذات الشيء. و العجب من هـذا الرجـل كيـف غلـط هذا الغلط و هو يسمع المتكلمين من الأشعرية الذين مزج علمه الإلهـي بكلامهم يقولون إن من الصفات ما هي صفات معنوية، و منها ما هـي صفات نفسية. و يقولون إن الواحد و الموجود هما راجعان إلى الـذات الموصوفة بهما و ليست صفات دالة على أمر زائد علــى الـذات " (7). و يبدو من كلام (ابـن رشـد) أن (ابـن سـينا) قـد وهـم أن (الواحـد) ذو

معنى موجب، في حين إنه ليس كذلك، بل إن " اسم الواحد إنما يدل منه على سلب و هو عدم الانقسام." (8)

لكن على الرغم مما يقوله (ابن رشد)، فإن (للواحد) معنى ثبوتيا بفهم منه، إلى جانب معناه السلبي الذي اهتم به (ابن رشد) أكثر مما اهتم بالمعنى الإيجابي الذي يفهم دائما بالإضافة إلى المعنى السلبي. فالإثبات ينفي غير المثبت، و النفي يثبت غير المثبت. و لعل هذا التضايف بين السلب و الإيجاب في هذا السياق، هو الذي انتبه إليه (الفارابي)(259 ـ 339 هـ) فقال: " و إن أحد معاني الوحدة هو الوجود الخاص الذي به ينحاز كل موجود عما سواه، و هي التي بها يقال لكل موجود: واحد، من جهة ما هو موجود الوجود الذي يخصه."(9)

ثم إن الواحد أنواع، منها:

ـ الواحد في الجنس.	فالإنسان و الفرس	واحد في الحيوانية
ـ الواحد في النوع.	فزيد و عمرو	واحد في الإنسانية
ـ الواحد في العرض.	فالغراب و القطران	واحد في السواد
ـ الواحد في المناسبة.	فنسبة الملك إلى المدينة و العقل إلى الجسم	واحد في الرئاسة
ـ الواحد في الموضوع.	فالذابل و النامي	واحد في الموضوع
ـ الواحد في العدد.	فإن (5–2) و 3	واحد في العدد

و الكثير أنواع، منها:

ـ الكثير على الإطلاق   و هو العدد المقابل للواحد

ـ الكثير بالإضافة   و هو الذي يوجد بإزائه القليل

ـ و أقل الكثرة اثنان (10) .

و بالإجمال، فكل موجود هو واحد، سواء أكان بسيطا أو مركبا. فإن كان (بسيطا) فهو غير قابل للانقسام، و بالتالي فهو غير منقسم. و إن كان (مركبا)، فقد تركيبه بقسمته إلى عدة أجزاء، لكنه واحد من حيث ائتلافه من أجزائه.

و أساس وحدة الموجود هو (هويته). فلا يكون الموجود واحدا إلا من حيث هو ما هو.

و الهوية تقابلها المغايرة التي يمكن أن تكون:

- مغايرة في الأعيان، و هي مستقلة عن عمل العقل.
- مغايرة في الأذهان، يتصورها العقل في شيء واحد.

و قد لا يكون لهذه المغايرة الذهنية أساس في الواقع. و هو عمل يقوم به العقل عندما يقارن الشيء بنفسه، كما يحصل ذلك في المقارنة بين المعرِف (بكسر الراء) و المعرَف (بفتح الراء).

و قد يكون لهذه المغايرة الذهنية أساس في الواقع:

• كما هو الشأن في المغايرة الكبرى بين تصورين يمكن تصورهما منفصلين، على الرغم من تحققهما في موضوع واحد، مثل الحيوانية و الناطقية.

• و كما هو الشأن في المغايرة الصغرى بين تصورين، أحدهما يتضمن الآخر، مثل الوجود و الوحدة و الفعل و كمالاته.

و من عادة النظار أن يلحقوا بفكرة الوحدة:

- فكرة المشابهة : و هي الاتحاد في الكيفية
- فكرة المساواة : و هي الاتحاد في الكمية
- فكرة المجانسة : و هي الاتحاد في الجنس
- فكرة المشاكلة : و هي الاتحاد في النوع
- فكرة الموازاة : و هي الاتحاد في وضع الأجزاء
- فكرة المطابقة : و هي الاتحاد في الأطراف
- فكرة الهو هو: و هي الاتحاد بين اثنين جعلا اثنين في الوضع.(11)

2) الحق: قال (الجرجاني) في (تعريفاته): " الحق في اللغة هو الثابت الذي لا يسوغ إنكاره. و في اصطلاح أهل المعاني هو الحكم المطابق للواقع، يطلق على الأقوال و العقائد و الأديان و المذاهب، باعتبار اشتمالها على ذلك. و يقابله الباطل. و أما الصدق فقد شاع في الأقوال خاصة، و يقابله الكذب. و قد يفرق بينهما بأن المطابقة تعتبر

في الحق من جانب الواقع، و في الصدق من جانب الحكم. فمعنى صدق الحكم مطابقته للواقع. و معنى حقيقته مطابقة الواقع إياه."

فإذا كان الموجود هو الذي يطابق الفكر، بأن كان ثابتا في الخارج على الصورة التي يتصور بها العقل ماهيته، كان ذلك الموجود حقا، حقية وجودية. فكل ما حصل في الخارج من أفعال و أوصاف بحسب مقتضيات العقل، كان حقا. و تكون الحقية وجودية.

و أما إذا كان العقل هو الذي يطابق الموجود عندما يحكم عليه بما هو عليه، كان الموجود حقا، حقية منطقية. فتكون الحقية منطقية. و عندئذ يسمى الحق صدقا.

فيكون الكائن حقا حقية وجودية، متى طابق العقل الذي هو علته الفاعلة، و متى طابق عقولا أخرى و تعرفته. و لهذا يكون كل موجود مطابقا لعلم الإله الذي هو علة جميع الموجودات المخلوقة. حتى إذا ما كان الكائن مصنوعا، كان بالإضافة إلى ذلك مطابقا لعلم صانعه المخلوق، كما يكون كل موجود مطابقا لعقول أخرى، إذ يكفي لكي تعلم به أن يكون موجودا. و إذن فكل موجود حق حقية وجودية.

ثم يكون عقلنا حقا حقية منطقية، متى طابق معقوله بالحكم عليه، بما هو عليه في الواقع.

و يكون الكلام حقا حقية وجودية، متى طابق مضمون العقل الذي يستعمله.

و الباطل يقابل الحق: و هو عدم التطابق بين العقل و الواقع. فإن كان الموجود هو الذي لا يطابق العقل و مقتضياته، كان الموجود باطلا. و إن كان العقل هو الذي يصدر حكما لا يطابق الواقع، كان ذلك باطلا منطقيا، و عندئذ يسمى كذبا. فالباطل من الناحية المنطقية هو الكاذب من الناحية المنطقية. و بهذا الاعتبار لا يمكن أن يكون هناك باطل في وجود الكائنات من حيث هي كائنات، بالنسبة إلى الإله، إذ كلها مطابقة لما أراده أن تكون عليه، و مهيأة لأن تعرفها عقول أخرى.

لكن يمكن أن تكون أعمال العلل العاقلة المخلوقة باطلة، بسبب النقص و ضعف الوجود في فعاليتها. فالشيء لا يمكن أن يكون باطلا لدينا إلا بسبب مشابهة عارضة، توهم عقلنا أن الجواهر الزائفة هي في الحقيقة مجرد زجاج. و ليس في هذا ما يناقض المبدأ القائل: إن كل موجود حق. لأن هذه الجواهر هي زائفة، ليس بما هي زجاج، بل بما يعتقد أنها جواهر.

و أما (الخطأ) المنطقي الذي يسمى عندئذ (كذبا)، فهو حكم العقل على الموجود بما ليس هو عليه في الواقع.

3) الخير: قال (أرسطو) في مستهل كتابه (الأخلاق إلى نيقوماخوس): " أجاد من حكم على الخير أنه الشيء الذي يتشوقه الكل." و بهذه الفكرة عن الخير، اكتفى (ابن مسكويه)(ت 421 هـ) فقال: " إن الخير على ما حده [أرسطو] و استحسنه من آراء المتقدمين هو المقصود من الكل "(12). لكن،(ابن سينا) عندما يقول: " و الخير بالجملة هو ما يتشوقه كل شيء و يتم به وجوده "(13)، فهو يرد حركة التشوق إلى سببها في الموجود، و هو تحقيق وجوده على أكمل صورة تقتضيها ماهيته. و كما يقول أيضا فإن " الوجود خيرية. و كمال الوجود خيرية الوجود. و الوجود الذي لا يقارنه عدم: لا عدم جوهر و لا عدم شيء للجوهر، بل هو دائم بالفعل، فهو خير محض. و الممكن الوجود بذاته ليس خيرا محضا. لأن ذاته بذاته لا يجب له الوجود. فذاته بذاته تحتمل العدم. و ما احتمل العدم بوجه ما، فليس مع جميع جهاته بريئا من الشر و النقص. فإذن ليس الخير المحض إلا الواجب الوجود بذاته." (14)

و معنى هذا أن جميع الكائنات المخلوقة، إنما تحركها الرغبة في تحصيل الخير الذي يناسب وجودها، و يرفعه إلى درجة كماله. و بعد تحصيله، فهي تحرص على الحفاظ على كمال وجودها، و على نشره بواسطة التأثير في غيرها. فالعود الذي يقاوم الكسر، و النبتة التي

تنمو، و العصفور الذي يطير، و الإنسان الذي يفكر ...الخ، هؤلاء جميعا تتجلى فيهم الخيرية التي يكتمل بها وجودهم.

و ينقسم الخير الطبيعي إلى (مطلوب من أجل ذاته) و(مطلوب من أجل غيره) و(لذيذ). فالمطلوب من أجل ذاته مثل الصحة، لأن فقدانها فقدان لأحد الكمالات. و المطلوب من أجل غيره مثل الغذاء و الدواء و السلاح، فهذه وسائل للبقاء. و اللذيذ مثل الأشياء الجميلة، حسية كانت أو معنوية.

و لا يعيب الأفعال من الناحية الأخلاقية أن يطلب بها الخير، خلافا لما يظنه (كانط) و أتباعه. إذ لا معنى للأخلاق إلا في نظام السلوك البشري الذي يحركه دائما الشوق إلى الخير و الرغبة في تحصيله.

إذن فكل موجود هو على وجه الأخلاق خير، لأنه:

ـ ماهية منظمة، متماسكة العناصر، و قابلة بذاتها للوجود. و تعمل على المحافظة على وجودها، باستعمال قواها الجسمية أو العقلية، لدفع الجوع و المرض و العدوان.

ـ يحتل مكانة بين الموجودات التي يتكون من مناسبة بعضها لبعض، النظام العام للوجود. فهو مناسب لغيره، ليكتمل به وجود هذا الغير. و غيره مناسب له، يكتمل به وجوده هو.

ـ قادر على الفعل و رد الفعل، بالقدر الذي يحقق به خيره، و يلتئم به النظام العام. و هو إنما يفعل و ينفعل باستعداد طبيعي فيه، يخرج عنه من القوة إلى الفعل بحسب ما يتحقق به كماله من غيره، و بحسب ما يتحقق به كمال الغير منه.

و الكامل من الموجودات هو الذي لا ينقصه شيء مما توجبه طبيعته لوجوده، بالنسبة إلى ذاته و بالنسبة إلى غيره.

و من شأن الكائن الكامل أن يكون (متناهيا)، إذا كان لكماله حدود لا يمكن أن يتجاوزها، و إلا فقد ماهيته و حقيقته و موجب وجوده. و يكون (لامتناهيا)، إذا لم يكن لكمالاته حدود، بحيث لو افترضناها محدودة، لكانت غير كافية لوجوده.

و الخير الطبيعي يقابله (الشر الطبيعي) الذي هو في نظر (ابن سينا): " لا ذات له. بل هو إما عدم جوهر أو عدم صلاح حال الجوهر"(15). إنه عدم كمال فيما يتشوقه الموجود بطبيعته لقيام حقيقته.

و لهذا فإن مجرد انتفاء كمال غير مستحق، لا يعد شرا، خلافا لما ذهب إليه (ليبنيتس) بقوله: " هو مجرد انتفاء للكمال "(16)، و إلا لزم أن يكون في كل موجود جميع الكمالات. و عندئذ يجتمع العالم في واحد. و لهذا ينبغي تعريف الشر بفقدان الكائن كمالا يستحقه، بمقتضى ماهيته و طبيعته لا غير. و إلا كان كل مخلوق شرا، لأنه بطبيعته محدود.

و بما أن الشر انتفاء و عدم كمال طبيعي، فهو ليس وجودا. و بالتالي فهو ليس كائنا. بل لا يمكن أن يوجد إلا في خير: أي في كائن ينقصه من كماله شيء. و لهذا فإن تصور مبدإ أعلى للشر، كما يفعل (المانويون)، هو تصور لا موضوع له، و بالتالي فهو عدم صرف. و أما ما يسمى، بالخطإ، شرا، و هو الأمر الواقع الذي يؤدي وجوده إلى حرمان الكائن من كماله الطبيعي، و الذي بالتالي يسبب الشر، فهو موجود في الواقع، مثل الارتفاع المفرط في حرارة الدم التي هي الحمى، و التي تفقد الكائن المصاب بها صحته.

ثم إن الشر لا يمكن أن يحدثه إلا خير. لأن ما يؤثر فهو موجود. و كل موجود خير. و إحداث الخير للشر إنما هو بالعرض. لأن هذا الخير يحدث خيرا ناقصا أو غير مناسب، إما لضعف في قوته، و إما لعدم صلاحية الموضوع لتلقي التأثير. و في هذا السياق صح من (ليبنيتس) أن يقول: " إن الواقع من الشر ليس له علة فاعلة. إذ هو عدم (...) أي هو ما لا تفعله العلة الفاعلة. و لهذا اعتاد المدرسيون Scolastiques أن يسموا علة الشر علة ناقصة." (17)

و بما أن الشر نقيض الخير، فلا أحد يتشوقه بصفته شرا و بصفته غير ملائم. و لهذا فإن الإرادة التي ترغب في الخير الذي يعرضه

عليها العقل، لا يمكنها أن تريد الشر إلا متى عرضه عليها العقل كما لو كان خيرا لها.

و على هذا فإن الحرية ليست هي القدرة على الاختيار بين الخير و الشر، بل بين أمرين يعرضهما العقل كما لو كانا يحتويان كلاهما على الخير بالنسبة إلى الشخص المريد. و لهذا فإن القدرة على اقتراف الذنب، و على اختيار شيء ليس خيرا بالنسبة إلى الإنسان، ليست أمرا جوهريا لوجود الحرية. فالصالحون أكثر حرية من غير الصالحين.

و لهذا ينبغي في الأخير عدم الخلط بين الخير و الشر بمعناهما الميتافيزيائي، و بينهما بمعناهما الأخلاقي. فالخير و الشر الأخلاقيان، مقصوران على الأعمال التي توافق الإرادة العاقلة لدى الإنسان، التي تستمد استقامتها من إطاعة الله في أوامره و نواهيه.

---

1) أبو البقاء: الكليات. دمشق. 1976.
2) التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون. كلكتا. الهند. 1862.
3) HEGEL : Science de la logique. Trad: S.Jankelevitch. Paris. Aubier. T 1. p 72.
4) Ibid : p 72.
5) النجاة. طبعة الكردي. القاهرة. 1938. ص 223.
6) المصدر السابق. ص 209.
7) تفسير ما بعد الطبيعة. طبعة بويج. بيروت. 1938. ص 313.
8) المصدر السابق. ص 313.
9) آراء أهل المدينة الفاضلة. المكتبة الشرقية. بيروت. 1980. الفصل الخامس.
10) النجاة. ص 224.
11) المصدر السابق. ص 224.
12) تهذيب الأخلاق. مكتبة الحياة. بيروت. 1398 هـ. ص 83.
13) النجاة. ص 229.
14) المصدر السابق. ص 229.
15) المصدر السابق. ص 229.
16) Theodicée. I. § 21.
17) Ibid . § 20.

الفصل الرابع

قوانين الوجود العامة

بعد أن عرفنا الموجودات من حيث هي موجودات و من حيث أفعالها، بقي علينا أن نتبين جملة الحقائق الأساسية التي تبرز منها، و أن نصوغها في صورة قوانين عامة تنطبق على كل موجود، و أن نقارنها بالمبادئ التي هي أساس الفكر و عصبه، و أن نفسر تطابق هذه القوانين مع هذه المبادئ.

أ) قوانين الوجود: إن أولى صفات الموجود التي تمكننا من رسمه، و ذلك لامتناع حده، هي أن تكون له نسبة إلى الوجود، أيا كان هذا الوجود، واقعيا أو ممكنا أو ذهنيا فقط. فالكائن موجود. و كل كائن هو ما هو موجود عليه. و اللاوجود ليس موجودا. و الكائن الواحد لا يمكن، في نفس الوقت و من نفس الجهة، أن يكون و أن لا يكون. و هذا القانون إن صحت تسميته بذلك، قانون أساسي، هو (قانون الهوية) أو(عدم التناقض)، و هو أول قوانين الموجود الممكن و الموجود الواقعي.

و قد اعترض على هذا الأمر (هيرقليطس) Hérakleitos (~540 - 480 ق.م) و أتباعه في القديم، و(برغسون) Bergson (1859 – 1941م) في الحديث، و رأوا على العكس من ذلك أن الوجود غير موجود، و أنه يتغير على الدوام، و ينحل و ينعقد على غير صورته السابقة، بحيث يكون الواقع مزيجا من الوجود و اللاوجود.

لكن هذا الاعتراض مردود على أصحابه، لأنه يتجاهل أن قانون الهوية لا يستلزم منع التغير، و لا يستلزم دوام الكائنات المخلوقة على ما هي عليه بالفعل، بل هو لا يقول أكثر من أن كل موجود من حيث

هو موجود، هو موجود، بحسب ما هو موجود محدود بالقابلية للانفعال التي يتأتى منها تعدد الموجودات و تغيرها. و قد سبق لنا أن رددنا في هذا السياق على رأي (هيغل)، عندما تحدثنا على لوازم الموجود.

و بالإضافة إلى وجود الكائنات، فهي تفعل. و ليست فعاليتها سوى انتشار و امتداد لوجودها. و هي دائما تفعل وفقا لطبيعتها. و النظر في هذا الأمر العام، يكشف لنا عن قوانين بينة بنفسها:

ـ أولها: أن كل ما ليس كذا أو كذا بنفسه (أخضر أو حارا أو موجودا)، فهو كذا أو كذا بغيره بالضرورة. و بعبارة أخرى، فإن كل ما يشرع في الوجود على هذه الصورة أو تلك، يستمد وجوده من غيره، و له علة. و هذا هو (قانون العلية).

ـ ثانيها: أن كل ما يفعل، إنما يفعل بفعل معين، ذي نهاية معينة، و غاية معينة، تجعله هذا الفعل و ليس غيره، بحيث يتبين لنا أن كل فاعل إنما يفعل من أجل غاية. و هذا هو (قانون الغائية).

ـ ثالثها: أن الموضوعات في الغالب، تتغير صورها الثانوية دون أن تكف مع ذلك عن أن تكون هي هي في باطنها. و هذا هو (قانون الجوهر) الذي يقول: إن كل تغير عارض يفترض وجود كائن جوهري في الموضوع.

إن هذه القوانين ضرورية و عامة، باستثناء (قانون العلية) الذي لا ينطبق إلا على الموجود الحادث الذي لا يوجد بذاته. و يتجلى (قانون الغائية) و(قانون الجوهر) عند تحليل الكائن الموجود الفاعل بنفسه. و هما يتحققان في كل موجود مخلوق أو غير مخلوق.

و بالاعتماد على هذه القوانين، و خلافا (للاأدريين) Agnostiques، فإنه يمكننا الارتفاع إلى النظر في وجود الإله، و إلى إثبات وجوب وجوده من حيث هو علة كل وجود و كل فعل، كما يمكننا أن نعرفه معرفة مشككة.

ب) قوانين الفكر الأولي: عندما يحلل العقل أعماله، فإنه يتبين فيها قوانين أساسية، هي عامة فيها و كلية لدى جميع الناس، و هي بمثابة

المنطلقات و المقومات و المحركات لأعماله. و هي تسمى (مبادئ العقل الأولى) التي تطابق (قوانين الوجود العامة).

و أول هذه المبادئ، هو المبدأ الذي يقوم عليه و يؤكده بشكل صريح كل حكم، و الذي بدونه يتهافت الفكر. و هو الذي يتحكم في جميع أعمالنا المنطقية. إنه (مبدأ التناقض) الذي يسميه أرسطو (مبدأ المبادئ)، و الذي يقول: لا يمكن في آن واحد و من نفس الجهة أن نقول عن شيء إنه موجود و غير موجود. فيكون الجمع بين الإثبات و النفي، في الآن الواحد و الجهة الواحدة، مستحيلا في الموضوع الواحد.

لكن هذا المبدأ قد أنكره بعض المفكرين. و اعتمد بعضهم في ذلك حجة ساذجة، مثلما فعل أحد شراح فلسفة (هيغل)، هو (أوغست فيرا) A.Vera (1813 - 1885م) الذي قال: " إن المنطق الذي يؤكد أن مبدأ التناقض هو معيار الحق، هو منطق مخالف لطبيعة الأشياء. إذ لو كان هذا المبدأ حقا، لكان من المنطقي أن نقول: الإنسان كائن قادر على الضحك، لكن يكون من المخالف للمنطق أن نقول: الإنسان كائن قادر على البكاء " (1). إلا أن أرسطو قد سبق له أن رد على مثل هذا الرأي، بأنه يمكن بالقوة لا بالفعل أن نكون شيئين متضادين.

لكن العالم في نظر الإنسان، ليس كما هو في نظر الحيوان الأعجم مجرد مشهد للرؤية، بل هو بالنسبة إلى عقله المتعطش إلى معرفة أسباب ما يدرك، مشكلة كبيرة في جملته و في تفاصيله. و إذا ما نحن توغلنا في أعماق هذه الرغبة في المعرفة، وجدنا فيها مبدأ ليس متحكما في التفكير فحسب، كما هو شأن مبدإ عدم التناقض، بل هو محرك و حافز يحض العقل على طلب الأسباب الموجدة للأشياء و للوقائع من أجل فهمها، و التي يسميها (ليبنيتس) المبدأ العام للفهم الذي هو(مبدأ السبب الكافي) القائل: لكل موجود سبب كاف لوجوده.

و من هذا المبدإ تفرعت مبادئ أخرى، تهدي العقل في سعيه وراء العلل (الفاعلة) و(الذاتية) و(الغائية). فلكل موجود علة أوجدته، و هي

إما علة ذاتية من ماهيته، كما هو شأن الفاعل الحق الذي هو الإله، و إما هي من غيره الذي هو(علته الفاعلة). كما أن لكل موجود علة لفعله و للوازمه الناجمة من طبيعته التي تعرف بهذه اللوازم. و من طبيعة الكائن تعرف أفعاله. و لكل موجود علة لعليته الفاعلة بالفعل، لأن للعلة من حيث هي علة بالفعل، علتها أيضا، و هي ما لأجله تفعل فعلها و غاية فعلها. إذ كل فاعل إنما يفعل من أجل غاية. و هذا هو مبدأ الغائية، كما يسميه أرسطو الذي يعد أول من سماه مبدأ.

و أما عبارة (مبدأ الجوهر) القائل:" كل عرض و كل ظاهرة تفترض وجود جوهر"، فإننا نجد بين مفهوميها تضايفا، يجعلها مجرد عبارة تكرارية، على غرار التعبير السيء عن مبدإ العلية في صيغته التي تقول:" لكل معلول علة ". و إذا ما أردنا الاحتفاظ بهذا المبدإ الذي يرتبط بمبدإ الهوية، وجبت صياغته كما يلي:" كل موجود يبقى هو هو وراء تعيناته المختلفة الانتقالية، يفترض وجود عنصر دائم موجود في ذاته "، أو كما يلي:" كل كيفية وجود تفترض موجودا يحمل هذه الكيفية ".

و من الواضح بنفسه أن طبيعة الموجود، و عليته الفاعلة، و عليته الغائية، هي أمور متطابقة، و أن هذه الكلمات المختلفة تعبر عن نفس الحقيقة باعتبارات مختلفة.

إن هذه المبادئ الأولى التي لا تمكن برهنتها لوضوحها بنفسها، هي في آن واحد (القوانين الكلية الضرورية لكل موجود) و(القوانين الكلية الضرورية لكل عقل)، لا بمعنى أن كل إنسان يعرف صيغتها المجردة التي هي ثمرة تفكير فلسفي شاق طويل، بل بمعنى أن كل من يستطيع أن يستعمل عقله، يطبقها منذ الانطلاقة الأولى لهذا العقل، و يتقبلها، و يكره نفسه على الشك فيها، بل إنه يستعملها حتى من أجل تبرير شكه فيها. و عنها يقول (ليبنيتس): " إن المبادئ العامة تتدخل في أفكارنا. فهي روحها و رباطها. و هي ضرورية لها، ضرورة العضلات و الأربطة للمشي، و أننا لا ننتبه إلى ذلك. فالعقل يستند إلى

هذه المبادئ في كل وقت، إلا أنه لا يتمكن بسهولة من أن يتبينها و أن يتصورها بوضوح و على حدة. لأن ذلك يتطلب منه مزيدا من الانتباه إلى ما يفعل، و لأن أغلب الناس غير المتعودين على النظر، لا يقدرون على مثل هذا الانتباه." (2)

و يحتل (مبدأ عدم التناقض) المقام الأول بين هذه المبادئ. فهو:

- من (الناحية الوجودية) أساس جميع القوانين الأخرى، بحيث يؤدي إنكار هذه القوانين إلى إنكاره. مثال ذلك أن إنكار (مبدإ العلية) يؤدي حتما إلى القول بوجود كائن غير موجود بذاته و موجود بذاته في آن واحد.

- و من (الناحية المنطقية) أساس جميع الأحكام المنطقية، و جميع الاستنتاجات التي لا تكون صحيحة إلا متى كانت غير متناقضة.

- و من (الناحية النفسية) أساس أول تصور يكتسبه العقل، و يعبر بالمحمول الذي يحمله عليه، عما يناسبه مناسبة جوهرية يتقوم بها وجود التصور.

ج) <u>ترابط قوانين الفكر و قوانين الوجود</u>: إن مبادئ العقل الأولى تعبر عن قوانين الوجود العامة. و هذا أمر طبيعي، لأن العقل باعتباره المرآة الحية للوجود و موضوعه الصوري، يجب أن يعكس أعم قوانينه، و بالتالي فإن هذه المبادئ ليست (قوانين الوجود المعقول) إلا لأنها (تعبر عن قوانين الوجود ذاته).

و لهذا فإن الواقع المدرك هو الذي يفرضها على العقل في ضوء بداهة لا مرد لها، بحيث تدركها هذه البداهة على أنها قوانين للوجود قبل أن تتبينها بصفتها قوانين أساسية و مبادئ أولى للعقل. و هذا ما يقوم به فيما بعد عند التأمل في نشاطه، مثلما إنه يعرف الوجود الموضوعي قبل أن يعرف ذاته بصفتها مرآة للوجود. فالعقل يطلب علل الموجودات في الوجود الواقعي، و لا يضفيها عليه من ذاته. فالذي يسأل عن علة وجود النهار، لا نجيبه بذكر ضرورة ذاتية نستخرجها من عقلنا لنفسر بها وجود النهار، بل نجيبه بأن علة وجود

النهار هي طلوع الشمس. و هذا ما نفسر به ضرورية المبادئ الأولى، و كليتها، من الناحية الموضوعية و الذاتية معا. و هذا أيضا ما يجعلها صادقة بالنسبة إلى كل موجود، و يجعلها محايثة لكل عقل سليم.

و قد أنكر بعض الفلاسفة أن يكون للمبادئ الأولى بعد وجودي، زائد على بعدها العملي.

ـ فالبراغماتيون: يعدونها مجرد (مصادرات) أو(عادات ذهنية مناسبة) للعقل البشري الذي يحب تبسيط الأمور. و لهذا فهو يزيل منها ما لا يفهمه. إذ الوقائع تكذب هذه المبادئ في كل حين، مثل مبدإ عدم التناقض الذي تكذبه وقائع التغير الذي هو (تناقض يجري). و قد سبق لنا دحض هذا الرأي عندما تحدثنا على (قوانين الوجود).

ـ و التجريبيون: يعتبرونها نتيجة لجملة الملاحظات التي لا يمكن جعلها قوانين كلية ضرورية، دون ارتكاب خطإ المصادرة على المطلوب الأول.

لكن إذا كان لا جدال في أن العقل ينطلق من الوقائع العينية الجزئية التي تعرضها عليه التجربة الحسية الإدراكية التي يستخلص منها أفكاره جميعها، فإن عمله لا يقتصر على هذا، بل إنه بالإضافة إلى هذا يدرك على الفور في المعطى الحسي، المعنى المعقول المجرد الكلي الذي يدرك فيه بالتحليل، القوانين العامة للوجود التي تتحقق في كل موجود.

ـ و العقلانيون الكانطيون: يجعلونها (مقولات ذاتية للفهم) تنصب فيها ظواهر التجربة الحسية لتصير معقولات، بحيث تنطبق قوانين الفكر على الأشياء، إلى درجة أنها تبدو لنا قوانين الموجودات ذاتها.

لكن الملاحظ أن هذه المبادئ نستخلصها بالتحليل من الوجود، من حيث هو موضوع، و من التصور الموضوعي، و ليس من تصوراتنا الذاتية، أي من الشروط الخاصة التي تلابس الموضوع المعقول، في عقلنا الذي يقوم بعملية التجريد، و بالتالي فهي قوانين الوجود، و ليست قوانين عقلنا فقط.

خلاصة عامة

و الآن يمكننا أن نكون فكرة عامة عن الموجودات من حيث هي موجودات. فالكائنات التي نعرفها معرفة مباشرة، و التي يتكون منها عالمنا، تبدو لنا متعددة و متغيرة، لأن في كل واحد منها، بدرجات مختلفة، قابلية لأن توجد في صور مختلفة، و لأن تحدد كمالاتها. و على طرفي سلسلة الموجودات غير الكاملة التي هي ليست موجودة بذاتها، و التي يؤثر بعضها في بعض تأثيرا جزئيا، فإن عقلنا المتعطش لمعرفة علة وجودها المطلقة، يكتشف الفعل الخالص الضروري الذي هو علة فاعلة لكل شيء، و علة غائية لكل المخلوقات. و متى وقف على العلة القصوى للوجود، فإنه عندئذ يكف عن طلب غيرها الأدنى منها، لضعفها في التفسير، و الأعلى منها لعدم وجودها.

---

1) A. VERA : Logique de HEGEL. 2° édit. I. p 41.

2) LEIBNIZ : Nouveaux essais. I. 1. § 20.



فهرس







المؤلف: الدكتور محمود يعقوبي من مواليد مدينة الأغواط بالجزائر سنة 1931.

يحمل ليسانس فلسفة من جامعة دمشق وشهادة ماجستير وشهادة دكتوراه الدولة من جامعة الجزائر. وهو الآن أستاذ التعليم العالي بدروس المنطق والميتافيزيقا بقسم الفلسفة في المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية.

من مؤلفاته:

- ابن سينا والمنطق الأرسطي (د.م.ج. الجزائر).
- مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وجون ستوارت مل (د.م.ج. الجزائر).
- دروس المنطق الصوري (د.م.ج. الجزائر).
- أصول الخطاب الفلسفي (محاولة في المنهجية) (د.م.ج. الجزائر).
- المنطق الفطري في القرآن الكريم (د.م.ج. الجزائر).

ومن تراجمه:

- أساس الاستقراء ودراسات منطقية، لاشولي LACHELIER.
- المنطق الصوري، جول تريكو JULES TRICOT. (د.م.ج. الجزائر).
- الاستدلال، بلانشي BLANCHE. دار الكتاب الحديث (تحت الطبع).
- الاستقراء والقوانين الطبيعية، بلانشي BLANCHE. دار الكتاب الحديث (تحت الطبع).
- تاريخ المنطق (من أرسطو إلى راسل)، بلانشي BLANCHE. دار الكتاب الحديث (تحت الطبع).

هذا الكتاب موضوع لطلبة ليسانس الفلسفة، غير أنه يتوجه إلى عامة الناس وإلى خاصتهم. فعامة الناس يطلعون فيه على مختلف الآراء التي أجاب بها مختلف المفكرين قديماً وحديثاً على المشاكل الميتافيزيقية، التي تخامر كل إنسان مخامرة تشتد أو تخف حسب عمق نظرته واتساع آفاق معارفه. وخاصة الناس ينطلقون من مضامينه الموجزة، إلى تفاصيل المشاكل الميتافيزيقية والإجابات المتنوعة والمختلفة، التي يرغب في الوقوف على نصوصها في أصولها من كان طالباً، أو التي يريد أن يناقشها ويقف منها موقفاً شخصياً يتحول لديه إلى مذهب يدعو إليه من كان أستاذاً. ويمكن هذا وذاك أن يجدا مبتغاهما في غير هذا الكتاب من كتب الميتافيزياء. وهو أربعة أقسام:

هذا الكتاب

القسم الثالث: (فلسفة الوجود) وتركيب الموجود المخلوق، والقوة والفعل، والمذهب الثنائي في التغيير، والماهية والوجود والفرق بينه[…]لى والصورة الجوهري[…]ولي والصورة وحججه، ا[…]ض والرد على منكريهما[…]ود الحادث، المقولات ال[…]ود الأربع، العلة في العلو[…]ة الغائية ومشاكلها، ال[…]ه، قوانين الوجود وقوانين الفكر وترابطهما.